Crítica de la razón práctica

Immanuel Kant

edición bilingüe alemán-español







FILOSOFÍA

La Biblioteca Immanuel Kant es una iniciativa académica y editorial de la la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica. Esta colección ofrece versiones críticas bilingües de las principales obras del gran filósofo alemán, así como estudios que contribuyen a la mejor interpretación y difusión de su pensamiento.

Los volúmenes incluyen amplios ensayos introductorios redactados por especialistas y están complementados por notas de comentario al texto, tablas cronológicas, tablas de correspondencias de términos e índices analíticos y temáticos.

Durante más de dos siglos las obras de Kant han sido objeto de numerosas ediciones, traducciones e interpretaciones. La Biblioteca Immanuel Kant no ignora esos antecedentes; al contrario, los toma en cuenta para procesarlos conforme a criterios académicos y proporcionar al lector versiones actualizadas que se apoyan en un sólido aparato crítico. Se aspira a esclarecer al máximo posible lo que Kant realmente expresó y, así, facilitar a las personas interesadas el acceso a uno de los sistemas filosóficos más importantes y profundos de todos los tiempos.

A fin de garantizar la calidad académica necesaria, esta colección cuenta con un comité especializado de docentes e investigadores; sin embargo, el impulso

continúa en la otra solapa

Fondo de Cultura Económica

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA



CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Immanuel Kant

Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico
Dulce María Granja Castro

Revisión técnica de la traducción
Peter Storandt


FONDO DE CULTURA ECONÓMICA


Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA


Universidad Nacional Autónoma de México

Agradecemos al Kant Archiv de la Phillips Universität de Marburgo por el respaldo académico brindado a este proyecto.

Primera edición, 2005
Primera reimpresión, 2011

Kant, Immanuel
Crítica de la razón práctica/Immanuel Kant. – Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro; revisión técnica de traducción de Peter Storandt. – México : FCE : UAM : UNAM, 2005
504 p. ; 16 × 22 cm – (Colec. Biblioteca Immanuel Kant)
ISBN 970-32-2028-2 (UNAM)
ISBN 978-968-16-7380-2 (FCE)

1. Ética – Obras anteriores a 1800 – 2. Filosofía – Epistemología

B2773.E8 Dewey 121 KAN

Distribución mundial

ISBN FCE: 978-968-16-7380-2
ISBN UNAM: 970-32-2028-2

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Estudio preliminar

a la memoria de mi madre, Josefina Castro de Granja, la mujer que más me ha enseñado y a quien más debo

El estilo de la Crítica de la razón práctica

Como acertadamente lo señala Lewis White Beck,[1] son pocos los tratados filosóficos de importancia que se han escrito con la celeridad con que se escribió la *Crítica de la razón práctica.* Sin embargo, esta célebre obra presenta pocos signos de apresuramiento. El breve lapso que existió entre el tiempo que Kant se dedicó a pensarla como obra específica y su redacción efectiva hace que la segunda *Crítica* no muestre los indicios de apremio que encontramos en la redacción de la *Crítica de la razón pura.* En efecto, a diferencia de la primera *Crítica,* en la que Kant estuvo meditando y escribiendo numerosos fragmentos a lo largo de doce años y que fue redactada a vuela pluma, en poco más de cuatro meses hilvanando y articulando muchos de esos fragmentos desarticulados, la segunda *Crítica,* como una flecha disparada certeramente hacia su blanco, sigue una línea recta de argumentación, sin explorar callejones sin salida ni desviarse en desarrollos tangenciales. La *Crítica de la razón práctica* tiene el tono magisterial y el estilo directo propios de quien ha pensado cuidadosamente todo lo que quiere decir antes de poner la primera palabra en el papel.

Un aspecto que no podemos pasar por alto al referirnos a un libro filosófico es el de su estilo. El estilo de la genuina expresión filosófica forma parte de la estructura misma del pensamiento expresado y revela la postura del autor sobre las cuestiones planteadas además de los alcances y

[1] *Vid. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 3 y ss.

límites de su escritura. Todo esto es de gran importancia para comprender adecuadamente el contenido filosófico de un escrito. El estilo no puede ser considerado aparte del contenido. Por ello, alterar el estilo de un pensador no es cuestión de poca importancia, sino de hondas consecuencias. En comparación con algunas otras obras de Kant, la segunda *Crítica* es un libro excelentemente escrito. No obstante, la obra está lejos de lo que muchos esperarían, pues el estilo de Kant no es del gusto de las mayorías.[2] Sin embargo, pocos pensadores han tenido una apreciación tan justa de su propio estilo como Kant la tuvo del suyo: "No a todos les es dado escribir de modo tan sutil y al mismo tiempo tan atractivo como a David Hume, ni tan profundamente y a la vez con tanta elegancia como a Moses Mendelssohn", dice Kant en los *Prolegómenos.*[3] Pero su decisión de no tratar de escribir en un lenguaje "popular, ameno y cómodo" estaba justificada por la naturaleza de los asuntos que trataba, que a su juicio no podían ser examinados apropiadamente sino con las más estrictas reglas de exactitud metódica,[4] así como por las demandas que hacía justamente a todo aquel que pretende leer filosofía reflexivamente.[5] En ese sentido, Kant se alejó

[2] Schopenhauer, por ejemplo, decía que el estilo de Kant era "brillantemente seco" y Heine ironiza diciendo que es un "estilo gris, seco, de papel de estraza". La complejidad del estilo de Kant no puede ser negada, pero también es cierto que con frecuencia ha sigo exagerada por filósofos que no escribían mucho mejor.

[3] *Cfr. Prolegómenos,* Ak. Ausg., IV, 262. *Vid.* también *Crítica de la razón pura,* A XVIII-XIX.

[4] *Ibid.*, IV, 261.

[5] En una de las reflexiones no fechada, Kant escribe: "Si, al igual que Hume, yo hubiera tenido la facultad de embellecer mi obra, dudo de que la hubiera empleado. Es verdad que algunos lectores han huido al ver su aridez; pero, ¿no es necesario ahuyentar a algunos de aquellos en los que estos asuntos habrían caído en malas manos?" (*Vid.* Ak. Ausg., XIV, reflexión 5040). Vale la pena señalar aquí las palabras finales con que Kant cierra la *Crítica de la razón práctica* y que apuntan hacia el mismo sentido de que el público no puede tener parte en la investigación filosófica: "En una palabra, la ciencia (críticamente buscada y metódicamente dirigida) es la puerta estrecha que conduce a la *doctrina de la sabiduría,* si por ésta no se entiende simplemente lo que se debe *hacer,* sino lo que debe servir como regla a los *maestros* de dicha doctrina para trazar bien y dar a conocer el camino de la sabiduría que cada uno debe seguir, preservando así a otros de tomar un camino erróneo; una ciencia de la cual su depositaria ha de ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación el público no ha de tener parte alguna, pero sí en las *doctrinas* que sólo después de esa laboriosa preparación pueden presentarse con toda su claridad".

de los filósofos populares de su época, tan preocupados por alcanzar la mayor claridad posible. La complejidad del texto kantiano no ha de ser atribuida a la ineptitud de su autor, sino más bien a las exigencias de lo expresado. El lector cuidadoso advertirá los numerosos pasajes en los que es muy difícil, si no imposible, decir de una manera más exacta lo que Kant está diciendo y que la mayor parte de las simplificaciones de su estilo implican una mutilación o una reducción de su pensamiento.

Hacia 1787, cuando Kant trabajaba simultáneamente en las numerosas modificaciones de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y en la redacción de la *Crítica de la razón práctica,* escribe: "Dado que al realizar estos trabajos he entrado ya en edad bastante avanzada (cumpliré este mes 64 años), me veo obligado a no perder tiempo, si quiero terminar mi plan de proporcionar la metafísica de la naturaleza, por una parte, y la de las costumbres, por otra".[6] Además de esta premura, es bien sabido que Kant tenía una pesada carga de tareas académicas,[7] especialmente de enseñanza. En efecto, inició su actividad docente en el otoño de 1755 y continuó enseñando ininterrumpidamente durante casi cuarenta años, hasta julio de 1796, con un promedio de 16 a 20 horas semanales.[8]

El estilo de Kant en general, y señaladamente en este libro, está fuertemente marcado por su práctica de la enseñanza. La insistencia y la reiteración, propias de la exposición oral, subsisten en el texto escrito que parece haber sido tomado de viva voz; igualmente la puntuación, de pá-

[6] *Cfr. Crítica de la razón pura,* B XLIII.

[7] Además de las labores académicas habituales, en 1786 Kant fue nombrado rector de la Universidad de Königsberg. Los rectores eran nombrados por el senado de la universidad, al cual Kant pertenecía desde 1780, y se sucedían de semestre en semestre. Kant tomó su cargo como rector para el semestre de verano el 23 de abril de 1785, poco antes de la muerte del rey Federico II. Volvió a ser rector en el semestre de verano de 1788 y varias veces fue decano de su facultad.

[8] Puede verse el catálogo de los numerosos y variados cursos impartidos por Kant en la obra de Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften,* vol. V, 2, "Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung", Berlín, Schöndörffer, 1909.

rrafos muy grandes y frases muy dilatadas, conserva los rasgos del lenguaje oral y de la articulación viviente del pensamiento que sólo la lectura en voz alta permite reproducir. Vorländer[9] consigna aquella anécdota que Zelter relató a Goethe según la cual Kant solía reír con una broma en torno a su estilo cargado de interpolaciones: Wlömer, un banquero de Königsberg, dijo a Kant que había leído una de sus obras y que habría leído más si hubiera tenido más dedos.

—¿Y cómo es eso? —preguntó el filósofo.

El banquero contestó:

—Bueno, mi querido amigo, su manera de escribir es tan rica en paréntesis y frases condicionales, que tengo que fijar mis ojos en una y poner ahí un dedo, y después seguir así con la segunda, la tercera y la cuarta, pero antes de llegar al final de la página ya tengo ocupados todos mis dedos.

Por mi parte, he procurado respetar exactamente la puntuación de Kant, pues estoy segura de que la lectura en voz alta del texto kantiano puede desvanecer no pocas de las dificultades que se presentan en la lectura en silencio.

Es probable que Kant empezara a escribir el libro en la primavera de 1787 y que lo concluyera hacia septiembre de ese mismo año; pero la mayor parte de su contenido debió haber estado claramente presente en su mente desde mucho tiempo atrás, quizá desde 1785. La génesis de la obra, las vicisitudes de la publicación, la polémica suscitada por la *Fundamentación*, cuyo eco resuena especialmente en el prefacio de esta segunda *Crítica*, son temas tratados minuciosamente en los estudios preliminares de las ediciones de Paul Natorp[10] y de Karl Vorländer[11] de la *Crítica de la razón práctica*.

[9] Karl Vorländer, *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*, vol. II, Leipzig, Felix Meiner, 1924, p. 99.
[10] *Cfr.* las pp. 489-509 del vol. V de la edición de la Academia. Sobre el mismo tema puede consultarse además: Erich Adickes, "Korrekturen und Konjekturen zu Kants etischen Schriften", en *Kantstudien*, V, 1901, pp. 211-214, y Emil Wille, "Konjekturen zu Kants *Kritik der praktischen Vernunft*", en *Kantstudien*, VIII, 1903, pp. 467-471.
[11] *Cfr.* Karl Vorländer, "Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift", en *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig, Felix Meiner, 1929, pp. XI-XXVI.

También han sido abordados cuidadosamente por Lewis White Beck,[12] Roberto Rodríguez Aramayo[13] y José Mardomingo.[14] Yo me limitaré aquí a hacer una breve reseña de la génesis de esta obra que nos permita posteriormente introducirnos en los grandes temas que Kant examina en ella.

La gestación de la Crítica de la razón práctica

La primera obra donde Kant examinó directamente cuestiones de filosofía moral fue un ensayo premiado por la Academia de Berlín en 1763, titulado *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral,*[15] en el cual pone en tela de juicio la teoría del sentido moral defendida por Shaftesbury y Hutcheson. Un poco más tarde, en una carta fechada el 31 de diciembre de 1765, Kant comunica a Lambert[16] que trabaja en una obra sobre los "fundamentos metafísicos de la filosofía práctica".[17] Encontramos más datos acerca de los problemas morales que Kant examina durante este periodo en la carta que le dirige a Herder[18] el 9 de mayo de 1768,[19] en la cual le comunica que trabaja en una "metafísica de las costumbres".[20] Finalmente la correspondencia man-

[12] *Cfr.* Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason, Chicago, University of Chicago Press, 1960 [Midway, reimp. 1984], especialmente pp. 5-18.

[13] *Cfr.* Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica,* trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000, pp. 8-13.

[14] *Cfr.* Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* ed. bilingüe, trad. de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996 (*vid.* especialmente pp. 7-41).

[15] Podría traducirse como *Investigación sobre la evidencia de los primeros principios de la teología natural y la moral* (Ak. Ausg., II, 273-301). En 1761, por iniciativa del profesor Sulzer, la Academia de Berlín planteó una cuestión relativa al conocimiento de las verdades metafísicas y Kant respondió en 1763 con este ensayo que publicó al año siguiente.

[16] Johann Heinrich Lambert (1728-1777), miembro de la Academia de Berlín, con quien el filósofo sostuvo una breve e interesante correspondencia.

[17] *Vid.* Ak. Ausg., X, 56.

[18] Johann Gottfried von Herder (1744-1803), discípulo directo de Kant de 1762 a 1764.

[19] *Vid.* Ak. Ausg., X, 74.

[20] El término "metafísica de las costumbres" era muy poco usado antes de Kant. Parece que se empleó por primera vez hacia 1739 por el teólogo Israel Gottlob Canz (1690-1753), profesor en Tubinga desde 1739, en su obra *Disciplinae morales omnes.*

tenida entre Kant y Marcus Herz,[21] en la así llamada "década del silencio", que corre de 1770 a 1780, nos ofrece un testimonio de valor incomparable sobre el modo como su filosofía fue tomando forma en un progreso armónico de crecimiento. Dentro de esta correspondencia hay que señalar la carta del 7 de junio de 1771[22] y la del 21 de febrero de 1772;[23] en la primera le comunica, entre otras cosas, que está trabajando en un libro que llevará el titulo de *Los límites de la sensibilidad y la razón* –y que ahora conocemos como *Crítica de la razón pura*– el cual contendrá, además de una teoría sobre el fenómeno, una teoría sobre la moral, el gusto y la metafísica. En la segunda carta señala que su filosofía trascendental en realidad es un examen crítico de la razón pura y que su metafísica contiene dos partes: la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres; esta última no contiene principios empíricos, por lo que es totalmente independiente de la antropología, sino sólo principios puros que presuponen una crítica de la razón pura. Tal crítica proporciona los prerrequisitos de la metafísica de las costumbres en dos sentidos: ofrece una presentación sistemática de las leyes *a priori* de la moralidad y da una respuesta, más bien práctica y no especulativa, a las preguntas tradicionales de la metafísica.

La década que corre de 1780 a 1790, periodo relativamente corto en la vida de Kant, fue especialmente fecunda y creativa. Además de numerosas obras de menor dimensión,[24] en rápida sucesión se publican las

[21] Marcus Herz (1747-1803), amigo y discípulo de Kant, quien colaboró en la presentación y discusión pública de la *Disertación de 1770*.

[22] *Vid.* Ak. Ausg., x, 123. También es útil leer la carta dirigida a Lambert con fecha del 2 de septiembre de 1770 (Ak. Ausg., x, 97).

[23] *Ibid.*, x, 132.

[24] *E.g.* en 1784 se publica *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*; en ese mismo año se publica *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* En 1785 aparece en la *Allgemeine Literaturzeitung* la reseña de un libro de Herder "Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad"; en ese mismo año la *Berlinische Monatsschrift* publica tres artículos de Kant: "Sobre los volcanes de la Luna", "Sobre la ilegalidad de la falsificación de libros" y "Sobre la definición del concepto de raza humana". En 1786 aparecen numerosas publicaciones entre las que se destacan dos: *Probable inicio de la historia humana* y *¿Qué es orientarse en el pensamiento?*

grandes obras fundamentales de la filosofía kantiana. Así en 1781, pocos días después de que Kant cumpliera 57 años, aparece la *Crítica de la razón pura*; en 1783 los *Prolegómenos*; en 1785 la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; en 1786 los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*; en 1787 la segunda edición –con sus numerosas e importantes modificaciones– de la *Crítica de la razón pura*; en 1788 la *Crítica de la razón práctica* y en 1790 la *Crítica de la facultad de juzgar*. En esta década Kant extiende su reflexión crítica a los ámbitos especulativo, práctico, estético y teleológico; incluso podría decirse que al terminar ese periodo Kant concluyó su obra propiamente crítica. En adelante la reflexión y el método kantiano se aplicarán a los problemas de la religión y la historia, el derecho y la antropología, la lógica y la pedagogía, sin embargo, en ninguna de las obras nuevas se presentarán rupturas con los trabajos fundamentales de la década de 1780.

Hacia 1781, en la *Crítica de la razón pura*, Kant divide claramente la filosofía en dos partes. La primera es la parte propedéutica (o de preparación) y se encarga de investigar la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento *a priori*; a esta parte se le llama "crítica". La segunda es el sistema de la razón pura (o ciencia) y se encarga de presentar el conocimiento filosófico global derivado de la razón pura como un conjunto sistemático; a esta parte se le denomina "metafísica"; ésta se subdivide en la metafísica del uso especulativo de la razón pura (o metafísica de la naturaleza) y la metafísica de su uso práctico (o metafísica de las costumbres).[25] Esto equivale a decir que la facultad completa de la razón pura –tanto en su uso especulativo como en su uso práctico– está sujeta a la tarea crítica, la cual se desarrolla en las dos primeras *Críticas*. La *Crítica de la razón pura* respondió a la pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en el uso especulativo, fundamentando así una metafísi-

[25] *Vid. Crítica de la razón pura*, A841, B869.

ca de la naturaleza; la *Crítica de la razón práctica* a la pregunta sobre la posibilidad de dichos juicios en el uso práctico. En efecto, sólo una crítica de la razón práctica puede fundamentar una metafísica de las costumbres pues la justificación de los juicios sintéticos *a priori* del uso práctico requiere una deducción y un concepto de libertad más positivo que el usado en la primera *Crítica*.

La primera *Crítica* fue recibida con silencioso asombro debido, según el propio Kant, "a la multitud de conceptos completamente insólitos y la novedad del lenguaje".[26] En efecto, la primera noticia acerca de la obra fue una reseña publicada anónimamente en las *Noticias eruditas de Gotinga* el 19 de enero de 1782[27] que revelaba una total incomprensión de su contenido; posteriormente se presentaron las reseñas de Mendelssohn, Lambert, Eberhard, etc. A fin de remediar la oscuridad y prolijidad[28] de la *Crítica de la razón pura* y ofrecer un resumen claro y general[29] de la misma, Kant escribe los *Prolegómenos*. En efecto, esta obra resume la primera *Crítica* y permite recuperar el núcleo esencial de lo que es la filosofía trascendental en el ámbito teórico. Al comparar los *Prolegómenos* con la primera *Crítica* y la *Fundamentación* con la segunda, se aprecian semejanzas muy significativas que podrían permitirnos decir que los *Prolegómenos* son, respecto de la *Crítica de la razón pura,* lo que la *Fundamentación* es respecto de la *Crítica de la razón práctica*. Así pues, se podría conjeturar que al publicar en primer término la *Fundamentación* y posteriormente la *Crítica de la razón práctica*, pudo ser que Kant procurara evitar, en alguna medida, los escollos que probablemente enfrentaría la segunda *Crítica*.

Al comparar estos dos pares de obras, lo primero que salta a la vista es que las dos *Críticas* son tratados filosóficos amplios en los que se sigue un

[26] *Cfr.* la carta de Kant a Christian Garve fechada el 7 de agosto de 1783 (Ak. Ausg., X, 336 y ss).
[27] *Göttinger Gelehrten Anzeigen*, p. 40 y ss.
[28] *Cfr. Prolegómenos*, Ak. Ausg., IV, 261.
[29] *Ibid.*, IV, 381.

método sintético, mientras que los *Prolegómenos* y la *Fundamentación* son trabajos breves en los que se aplica un método analítico. Este último es un método regresivo, es decir, en él se comienza con la experiencia de aquello que nos es conocido con seguridad y de ahí se remonta o regresa a los presupuestos o principios *a priori* sin los cuales no sería posible tener tal experiencia. En efecto, difícilmente se aceptaría que el conocimiento científico no es un conocimiento genuino o bien que los juicios morales que emitimos comúnmente carecen de sentido y que la moral es una ilusión engañosa. Así, el punto de partida en este método es el conocimiento común de la moralidad (para el caso de la *Fundamentación*) y el conocimiento científico (para los *Prolegómenos*); tal punto de partida es algo ya conocido como verdadero y seguro que nos permite remontarnos hasta sus fuentes u orígenes aún no conocidos, los cuales son las formas de la intuición y las categorías (en los *Prolegómenos*) y la ley moral y la libertad (en la *Fundamentación*). En contraste, un método sintético es un método deductivo, *i.e.*, un método en el cual se comienza con las condiciones posibilitantes de la experiencia o principios y de ahí se procede a la experiencia que tales principios organizan y hacen inteligible. La *Fundamentación* proporciona un análisis de la conciencia moral ordinaria que, comenzando con los juicios morales que emitimos comúnmente, busca poner de manifiesto las bases de estos juicios mediante la formulación de la ley moral (expresada como imperativo categórico) y la postulación de la libertad (entendida como condición para la realización de lo ordenado por tal imperativo).[30] La segunda *Crítica* comienza con definiciones y axiomas y, de manera muy semejante a Spinoza, la formulación de la ley moral y de

[30] Para ilustrar la diferencia entre estos métodos podría proponerse una metáfora: un explorador que parte de la desembocadura de un río en la mar y que ascendiendo se remonta hacia la alta montaña en busca de las fuentes donde se originó el río ejemplificaría el método analítico o regresivo, el cual sube de lo condicionado a las condiciones; en cambio, el explorador que parte de la cuenca de recepción en que se forma el cauce de un río y descendiendo por las laderas registra su curso, desviaciones y dirección general hasta que va a morir a la mar, recorre un trayecto inverso y ejemplificaría el método sintético el cual va de los principios a las consecuencias.

la libertad de la voluntad se hace deductivamente. Por otra parte, guarda una estructura muy semejante a la primera pues está construida según el mismo modelo. Al igual que la *Crítica de la razón pura*, la segunda se divide en doctrina trascendental de los elementos y doctrina trascendental del método; en la primera división se expone la moral y en la segunda el modo de enseñarla. La doctrina de los elementos se divide en analítica y dialéctica trascendentales; así pues, la segunda *Crítica* carece de estética trascendental porque la moral, a diferencia del conocimiento teórico, no se funda sobre la sensibilidad, más bien debe prescindir de ella. Notemos además que la analítica de la segunda *Crítica* se divide en analítica de los principios y analítica de los conceptos (siguiendo así un orden inverso respecto de la analítica de la primera *Crítica*); en la analítica de los principios se determina la ley de una voluntad pura y se concluye que tal ley sólo puede ser una ley formal. La existencia de esta ley, que se impone no por el objeto del mandato sino por ser ley, implica la existencia de la libertad, pues presupone que la libertad no puede estar determinada más que por la razón y no por un objeto sensible. Así pues, la analítica de los conceptos viene después de la analítica de los principios porque el concepto de bien sólo puede ser determinado por el concepto de ley.

En resumen, podemos decir que la *Fundamentación* termina donde comienza la *Crítica de la razón práctica*. Esta última no es una continuación de la primera *Crítica* ni de la *Fundamentación*; en ella Kant muestra de la experiencia problemas nuevos y cruciales, como los de la libertad de la voluntad, la unidad de la razón y las relaciones entre conocer, creer y obrar, y entre virtud y felicidad.

Los grandes temas de la Crítica de la razón práctica

Kant empleó el término *metafísica* en dos sentidos distintos. En el primero, la metafísica es entendida en su vieja acepción, *i.e.*, como el supuesto

conocimiento de una realidad suprasensible e incondicional que la *Crítica de la razón práctica* trataría de destruir. En el segundo sentido es entendida como Kant la intentó establecer, *i.e.*, como ciencia o "como el inventario de todos los conocimientos que poseemos sistemáticamente ordenados por la razón pura",[31] como un sistema de conocimientos *a priori* mediante meros conceptos.[32] Entendida en este último sentido, Kant dividió la metafísica en dos partes: la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres. La primera comprende todos los conocimientos absolutamente *a priori* (o principios) de *lo que es*, y la segunda todos los principios de *lo que debe ser*. Así pues, los pretendidos conocimientos racionales sobre Dios, la libertad y la inmortalidad, pertenecientes a la metafísica entendida en su primer sentido, como conocimiento último de la realidad, serán rechazados por Kant al considerar que se trata de un conocimiento ilusorio, vacío o, usando sus propias palabras, de un "conocimiento dialéctico". Ahora bien, esto nos lleva directamente a la concepción que Kant tenía de la crítica. Para él la crítica tiene dos sentidos o vertientes, los cuales podrían designarse como sentido negativo y sentido positivo. Considerada negativamente, se llama crítica al examen que la razón hace de sí misma con el propósito de *erradicar* las ilusiones dialécticas de la vieja metafísica; en ese sentido negativo, la crítica consiste en rechazar las pretensiones de conocimiento suprasensible que aparecen como dogmatismo metafísico y como fanatismo moral. Considerada positivamente, la crítica consiste en *rescatar* los principios que constituyen la metafísica, como ciencia, de la ruina a la que están amenazados por el empirismo, el cual no sólo plantea dudas sobre la posibilidad de la metafísica especulativa, sino que también tiende a minar el conocimiento respecto de la naturaleza y la moral. Así, la función positiva de la crítica consiste en establecer la estructura, rango, uso y validez de los conceptos que no pue-

[31] *Cfr. Crítica de la razón pura*, Ak. Ausg., IV, A XX.
[32] *Cfr. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., IV, 388 y ss.

den ser derivados de la experiencia (*e.g.*, el concepto de causalidad en la primera *Crítica* y el concepto de deber en la segunda) pero que necesitan ser objetivamente válidos pues son esenciales para que la experiencia tenga sentido. Según Kant, sin una crítica que tenga estas dos funciones, no es posible trazar la distinción entre metafísica legítima e ilegítima o defender el conocimiento genuino de los ataques procedentes de una mera ilusión dialéctica disfrazada de una sabiduría supuestamente elevada.

Si la primera *Crítica* estaba dedicada al estudio del sujeto cognoscente, la segunda lo estará al estudio del sujeto moral definido por la libertad. En efecto, desde las primeras líneas del "Prefacio", Kant señala que la obra tiene como fin esencial establecer la existencia de una razón pura práctica y, a partir de ella, la existencia de la libertad trascendental, como fue definida en la primera *Crítica*, para salir de la antinomia. Sin embargo en la primera *Crítica* el concepto de libertad permanece vacío. Después, en la *Fundamentación*, la ley moral permitirá que ese concepto reciba una determinación positiva práctica: a la simple idea de una causalidad no condicionada se agrega la noción de una voluntad fundamentada bajo la forma de una legislación universal. Finalmente, en la segunda *Crítica* la libertad se descubrirá al instituirse la legislación moral, y así la libertad se presentará como la *ratio essendi* de la ley moral y esta última como la *ratio cognoscendi* de aquella primera. En otras palabras, la línea argumentativa de Kant es la siguiente: si no hubiera libertad, no existiría ley moral en nosotros, y si no conociéramos la ley moral, desconoceríamos la libertad. Ahora bien, conocemos la ley moral, podemos, por lo tanto, a partir de dicha ley, saber que somos libres. Así, el concepto de libertad es la condición *a priori* del hecho moral y la piedra angular de toda la construcción del sistema de la razón pura, y comprende no sólo a la razón práctica sino también a la razón especulativa.

Ahora bien, ¿qué entiende Kant por *razón* en general y, más específicamente, que entiende por "razón práctica"? En la *Crítica de la razón*

pura se presentan tres facultades cognitivas: sensibilidad, entendimiento y razón. La primera consiste en la receptividad de datos sensibles bajo las formas de espacio y tiempo. El entendimiento es la facultad de sintetizar datos sensibles en conocimientos de objetos, síntesis que se realiza según las reglas establecidas por los conceptos llamados categorías. La razón es la facultad de sintetizar conocimientos de objetos en sistemas (por ejemplo, el sistema de la totalidad de los fenómenos gobernados por leyes, es decir, el "reino de la naturaleza"). La razón guía la construcción del conocimiento en su aspecto sistemático al dirigir la búsqueda de las condiciones absolutas de todas y cada una de las condiciones contingentes, condiciones absolutas donde descansa, en último término, el edificio entero del conocimiento. Kant usa el término "ideal de la razón" para referirse a este proceso, el avance sucesivo de una condición a otra más general que da cuenta de la anterior. Cuando en esta búsqueda la razón hace afirmaciones referentes a realidades suprasensibles que pertenecen al reino de la antigua metafísica, la razón recibe el nombre de razón especulativa o teórica.

Por otra parte, "razón práctica" equivale a "voluntad". En efecto, para Kant todos los seres de la naturaleza, incluso el ser humano, actúan según leyes, pero sólo un ser racional puede actuar según la concepción de las leyes. Por ejemplo, una piedra que cae "obedece", por así decirlo, las leyes galileanas que rigen la caída de los cuerpos puesto que dicha piedra es un caso que ilustra esa ley. En cambio, un ser humano, como ser dotado de razón, puede gobernar su conducta de acuerdo a la concepción de esa ley; así, mediante el conocimiento de ella puede decidir si es riesgoso o seguro lanzarse desde cierta altura e incluso sobreponerse al miedo de hacerlo. Tomemos otro ejemplo: el ser humano, como criatura de pulsiones inconscientes, sigue las leyes biológicas y psicológicas en su conducta sexual; pero como ser racional que tiene comprensión de las leyes causales de la biología y la psicología, puede discernir las consecuencias de sus posibles acciones e incluso puede impedir que sean las pulsiones las que gobiernen

su conducta. Cuando una persona es capaz de ese autocontrol, decimos que tiene una voluntad fuerte, *i.e.*, decimos que actúa racionalmente y no sólo por instinto. Así pues, *voluntad* es el nombre que recibe ordinariamente la experiencia subjetiva de controlar los impulsos mediante la razón; y se llaman "voluntarios" los aspectos de la conducta que no son meramente emocionales o impulsivos. La *Crítica de la razón práctica*, entonces, es un examen crítico de la voluntad entendida como razón práctica o razón aplicada a la conducta. Su tesis principal es que, no obstante que la razón práctica generalmente se compone de impulsos y emociones, la razón puede guiar la conducta del ser humano sin el motor variable y subjetivo de la mera obtención de placer. En otras palabras, la razón es práctica en sí misma, *i.e.*, es capaz de proporcionar los motivos y fines para obrar. Para ello no es necesario eliminar los elementos no racionales: éstos pueden no deber ser los que determinen los actos. En efecto, en el "Prefacio" Kant advierte que se titula *Crítica de la razón práctica* por su tarea de mostrar que la razón pura puede ser práctica, y que se logra mediante un examen crítico de la razón completa (*i.e.*, razón pura y empírica) en su uso práctico. Desde esta perspectiva, podemos decir que si el objetivo de la primera *Crítica* fue hacer un examen que permitiera poner fin a las pretensiones ilegítimas de la razón pura en su uso especulativo, el objetivo de la segunda *Crítica* será, en cambio, poner fin a las pretensiones ilegítimas de la razón práctica empíricamente determinada. En consonancia con esto, no debe pensarse que en la segunda *Crítica* sólo ha de realizarse la tarea positiva descrita más arriba, pues también la razón pura práctica está expuesta a una ilusión dialéctica que es preciso evitar y criticar. En alguna medida, los títulos de las dos *Críticas* permiten suponer, erróneamente, que Kant estableció una dicotomía entre razón pura y razón práctica; sin embargo, lo que Kant pretende mostrar es que si la moral no es una ilusión la razón pura *puede* y *debe* ser práctica, oponiéndose a Hume, para quien la razón es "sirviente de la pasión", *i.e.*, es práctica sólo si se conecta con otros componentes no racionales de la personalidad, pero no lo es por sí misma.

Una crítica de la razón debe establecer las leyes *a priori*, puras, de la conducta y con ello también, más allá del escepticismo, la existencia de la razón pura práctica, cuyos imperativos constituyen una metafísica de las costumbres, entendida ésta como un conocimiento racional de la ley moral en todas sus ramas. En segundo lugar, debe examinar los presupuestos de la razón práctica para impedir que sean considerados como verdades referentes a un mundo suprasensible. Estas dos tareas son desarrolladas, respectivamente, por la "Analítica" y por la "Dialéctica" de la razón pura práctica.

La tarea de establecer principios *a priori* prácticos (*i.e.*, universales y necesarios) o leyes morales se realiza en los dos primeros capítulos de la "Analítica" de la siguiente manera: en los pasajes 1 al 4 se señalan las diferencias entre las leyes morales, por una parte, y las máximas y reglas prácticas, por la otra; en los pasajes 5 y 6 Kant explica la estrecha relación de las leyes morales con la autonomía o libertad de la voluntad, entendida ésta como razón práctica; en el parágrafo 7 Kant presenta la formulación de la ley moral y finalmente, en el parágrafo 8 se aborda la conexión entre los principios morales y los conceptos de bien y mal.

El tercer capítulo de la "Analítica", dedicado a los incentivos que fungen como motivos determinantes de la voluntad, presenta una descripción de la experiencia moral. Su cometido es mostrar cómo el ser humano llega a ser movido por el deber. En esta notable exposición del sentimiento de respeto a la ley como móvil de la moralidad, Kant señala las importantes consecuencias que tendrá su teoría en la concepción de la educación moral expuesta en la parte final de la obra.

No obstante que la argumentación desarrollada en la "Analítica" es más formal y rigurosa que la de la *Fundamentación*, podemos decir que su contenido resulta bastante familiar para quien ha leído la *Fundamentación*. En cambio, la mayor parte del material que ofrece la siguiente sección, la "Dialéctica", es nuevo y no ha sido expuesto antes.

En la "Dialéctica" de la primera *Crítica* Kant examinó ese tipo de afirmaciones en las que se dice tener conocimientos más allá de una posible experiencia, por medio de la pura razón, *i.e.*, de la razón no restringida por las condiciones de los sentidos; conocimiento de un mundo suprasensible que corresponde a lo que tradicionalmente se ha llamado "metafísica". Ahora bien, aun cuando las afirmaciones de esta metafísica especulativa no están "garantizadas" por no ser conocimientos legítimos y son más bien una "mercancía prohibida que no debe estar a la venta, ni aun al precio más bajo, sino que debe ser confiscada",[33] no son una serie de tonterías inútiles o de fábulas hechas con astucia. De hecho, la razón no hace tales afirmaciones arbitrariamente sino con un propósito perfectamente válido e indiscutible. En efecto, como seres racionales que quieren conocer el porqué de las cosas, buscamos inevitablemente la plenitud de nuestro conocimiento y que sus bases sean firmes y sus fines alcanzables. Tal organización sistemática es lo que Kant designa "ideal" del conocimiento. Ahora bien, esa plenitud no se logra añadiendo datos empíricos al cúmulo infinito de información fáctica. No se requiere más de lo mismo, sino otra clase de conocimiento, si es que se ha de considerar al conocimiento humano como un todo coherente que se apoya en sí y que crece en perfeccionamiento. En la "Dialéctica" de la primera *Crítica* Kant muestra que este ideal, aun cuando se ve frenado por el empirismo y el escepticismo, conduce inevitablemente a ciertos dogmas metafísicos. La organización sistemática de nuestro conocimiento nos inclina a afirmar la existencia de causas primeras en el mundo, de sustancias simples y de un ser necesario, afirmaciones que forman las doctrinas más conocidas de lo tradicionalmente llamado "metafísica". Según Kant, todo argumento teórico encaminado a mostrar que dichas afirmaciones son verdaderas es un argumento dialéctico, es decir, falaz e ilusorio. La "Dialéctica" de la primera *Crítica* pretende

[33] *Cfr. Crítica de la razón pura*, A XV; *cfr.* B 295.

desenmascarar y exponer las falacias implicadas en tales argumentos. Con esto no se prueba que los dogmas metafísicos sean falsos; únicamente se muestra que no pueden ser conocidos verdaderamente sobre la base de juicios teóricos, y que la pasión especulativa de la razón por tales verdades está condenada a seguir insatisfecha. Mundo, alma y Dios son ideales inasequibles para el conocimiento teórico.

Dejando de lado algunos detalles menores, la argumentación que Kant desarrolla en la "Dialéctica", así como sus conclusiones, sería aceptable para muchos filósofos actuales que basan su escepticismo hacia la metafísica en consideraciones de índole muy distinta. Este aspecto de su filosofía hace a Kant, en cierto sentido, uno de los antecesores más importantes del positivismo contemporáneo. Sin embargo Kant llega más lejos que el positivismo moderno, pues, una vez que ha mostrado que carecemos de esa clase de conocimiento teórico, hace ver que no lo necesitamos. De hecho, en el "Prefacio" de la segunda edición de la primera *Crítica*, que como se ha dicho fue escrita mientras se redactaba la *Crítica de la razón práctica*, Kant aclara que se necesita "negar el conocimiento [de una realidad suprasensible] a fin de dejar lugar para la fe. El dogmatismo de la metafísica, es decir, la creencia de que existe tal conocimiento de lo suprasensible, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad".[34] En efecto, ese dogmatismo pretende extender los principios de la naturaleza empírica (que excluyen la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios) aplicándolos infundadamente a la realidad suprasensible. Al negar el conocimiento de esta realidad, Kant deja un lugar vacante en la cúspide de nuestra búsqueda de conocimiento. En su función negativa, la "Dialéctica" de la primera *Crítica* corta las alas de la razón especulativa para impedir que ese vacío cognitivo se llene con "mercancía de contrabando", con ideas no probadas.

[34] *Ibid.*, B xxx.

Antes de comentar la "Dialéctica" de la segunda *Crítica*, asumamos momentáneamente que la moralidad requiere creer en Dios, en la libertad y en la inmortalidad. Si la razón en su aspecto práctico (como *organon* de la moralidad) requiere que el espacio vacío en el sistema del conocimiento se llene con esos tres supuestos so pena de que la experiencia moral sea ilusoria y la ley moral no sea verdadera ni tenga fuerza de obligar; y si aquéllos no entran en conflicto con ningún principio que pueda establecer la razón teórica, entonces la razón pura en su uso práctico tiene primacía sobre la razón pura en su uso teórico. Por lo tanto, esta razón práctica no sólo *puede* hacer legítimamente estas presuposiciones sino que además *debe* hacerlas, si es que la moralidad no es una quimera. Sin embargo, estos presupuestos no se hacen como expresiones de conocimientos sino como asuntos de fe o, como los llama Kant, "postulados prácticos". Es importante comprender adecuadamente la primacía de la razón práctica pues, de lo contrario, se corre el riesgo de suponer que estos postulados proporcionan algún tipo de conocimiento y con ello no sólo se excede la competencia de la razón teórica sino que además se minan los fundamentos de la moral. También es de crucial importancia señalar que la creencia legítima en estos postulados es objetiva y racional, aunque no sea cognitiva, porque se basa en demandas legítimas e indiscutibles de la razón; y que el significado de *racional*, además, no se restringe al de *cognitivo*. En efecto, Kant presenta una argumentación a favor de la tesis según la cual la razón pura es práctica y el derecho a creer en algo más que evidencias teóricas, basado en premisas que tienen validez objetiva, no proporciona creencias resultantes irracionales y subjetivas. Así pues, las ideas de la libertad humana, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no son reales para la razón especulativa sino meramente posibles, pero para la razón práctica, no obstante, son necesarias[35] y, al llenar el

[35] Recordemos las diferencias entre las tres categorías de la modalidad: posibilidad, realidad y necesidad; posible es lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, *i.e.*, intuiciones y conceptos; real es lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia, es

vacío cognitivo del que se habló más arriba, justifican la primacía de la razón práctica sobre la especulativa.

Abordemos ahora la pregunta final: ¿Cómo muestra Kant que la moral requiera estos tres postulados? No se puede dar una misma respuesta para los tres, pues el postulado de la libertad difiere notablemente de los otros dos, así que debemos examinar cada uno por separado. En términos generales se puede decir que el postulado de la libertad se requiere para establecer la ley moral misma, en tanto que los otros dos se requieren sólo para resolver la antinomia en que cae la razón práctica.

En la "Dialéctica" de la primera *Crítica* Kant expone la antinomia entre los conceptos de libertad y causalidad necesaria o natural. Proporciona una prueba de que la conexión de los eventos bajo las leyes de la ciencia empírica es la única necesaria, asimismo proporciona otra igualmente válida, la de que existe una causalidad libre, es decir, que en la naturaleza puede iniciarse una cadena causal cuyo primer miembro sea un acto de la voluntad y no el causado por un evento natural anterior. Así pues, Kant resuelve la antinomia arguyendo que ambas afirmaciones ("existe causalidad necesaria" y "existe causalidad libre"), cada una en su contexto, son verdaderas y no se contradicen. La primera afirmación, sin embargo, sólo se refiere a los eventos considerados como fenómenos en el tiempo. Si los eventos empíricos, objeto del conocimiento científico, fueran cosas en sí, el principio de causalidad natural no tendría restricción alguna, habría un conflicto insoluble entre determinismo causal y libertad y se tendría que renunciar a la última. Pero si los eventos que observamos son meros fenómenos, es decir, representaciones de las cosas en sí referidas a la organización proveniente de nuestra sensibilidad y entendimiento, entonces la causalidad libre puede ser verdadera en el ámbito de las cosas en sí, en tanto que el determinismo mecánico regiría en el ámbito de

decir, con la sensación; necesario es aquello cuya conexión con lo real se determina según las condiciones generales de la experiencia.

los eventos observados. Así pues, si bien la primera *Crítica* muestra que la libertad no es incompatible con la necesidad natural y es por ello un concepto *posible*, no proporciona fundamentos que permitan afirmar que este concepto es *real*, es decir, que *hay* libertad; ésta será, como ya se ha dicho, la tarea a la que está destinada la segunda *Crítica*.

La *Crítica de la razón práctica* muestra que la ley moral, considerada como "hecho de la razón", implica el concepto de libertad y, a su vez, es implicada por éste.[36] En efecto, al afirmar que el ser humano tiene obligaciones morales, Kant está asumiendo que la libertad es real y que la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana, puede ser entendida científicamente sólo bajo el principio de la causalidad natural. Así, el ser humano como agente moral no es una parte de la naturaleza: el mismo acto que el psicólogo considera determinado causalmente por las leyes de la herencia y del medio ambiente es considerado por el agente moral como elegido libremente.[37] De este modo, el concepto kantiano de libertad no equivale a sostener que las acciones libres carecen de causas ni tampoco a que estén determinadas psicológicamente por los estímulos momentáneos pero, en cambio, sí por el carácter que uno mismo se ha formado.[38]

La razón pura práctica posee su propia antinomia; ésta surge del concepto de *bien supremo* entendido como el ideal que conjunta perfección moral y felicidad proporcional al grado de perfección adquirido. Kant maneja los dos postulados restantes para resolver dicha antinomia, cuya exposición y resolución constituyen la tarea negativa del libro que nos ocupa. En efecto, únicamente la virtud puede constituir el bien más elevado, pero ella sola no puede constituir el bien perfecto; este último exige la unión de virtud y felicidad. Ahora bien, la felicidad no es posible sino bajo cierto acuerdo entre la naturaleza y nosotros, pero es claro que el

[36] *Cfr.* Ak. Ausg., v, 3; 28 y ss., 31.
[37] *Ibid.*, v, 100 y ss.
[38] *Ibid.*, v, 97 y ss.

orden natural no depende de nosotros. Las escuelas antiguas intentaron resolver esta antinomia identificando felicidad y virtud. Unos afirman –los epicúreos– que la felicidad es el bien supremo y que la virtud no es otra cosa que la forma de la máxima que sirve para adquirirlo, otros sostienen –los estoicos– que la virtud es el bien supremo y que sólo se necesita ser conscientes de nuestra propia virtud para ser felices. Para Kant basta con ver el sufrimiento del inocente y consultar la propia conciencia para percatarse de las insuficiencias y del error de ambas escuelas. El error radica, según él, en que virtud y felicidad son principios heterogéneos que aquí aparecen confundidos, de modo tal que plantean una falsa alternativa cuyos miembros son igualmente inaceptables: o el deseo de felicidad es el motor de nuestras máximas morales o nuestras máximas morales son la causa eficiente de nuestra felicidad. Virtud y felicidad son principios heterogéneos pues la primera sólo depende de nosotros, *i.e.*, de nuestra observancia de la ley moral, en tanto que la segunda depende del determinismo de la naturaleza. Según Kant, la tesis epicúrea es objetable pues el acto moral no puede estar determinado por motivos pragmáticos, de ventajas o placeres, sino sólo por el sentimiento de respeto que la ley moral suscita en nosotros. La tesis estoica es igualmente rechazable pues es claro que, si nos atenemos a este mundo, la virtud no genera necesariamente felicidad. Sin embargo, si suponemos un mundo causado por un ser moralmente perfecto y capaz de realizar la unión de virtud y felicidad, *i.e.*, si admitimos la existencia de Dios, entendido como se ha dicho, la antinomia de la razón práctica podría ser resuelta.

Así, la propuesta kantiana del ideal moral y su persecución por el ser humano significa una fe profunda en el orden moral del universo y en un ser que lo establece y realiza. Así también, las ideas de inmortalidad del alma y de otra vida son expresiones del pensamiento kantiano donde el ser humano no puede realizar el ideal moral en este mundo. Para Kant, los seres humanos necesitan creer que la muerte no es el término de la exis-

tencia, sino el comienzo de una vida totalmente adecuada al ideal moral. Sin la fe racional o moral, en la inmortalidad no habría para el ser humano más que un pesimismo y una desesperación profunda ante la evidencia de que todos los esfuerzos por alcanzar una perfección moral se aniquilan en breve tiempo. De ese pesimismo, que fácilmente podría convertirse en nihilismo, nos rescata la fe moral, que en el fondo no es sino la fe racional en la posible realización de la aspiración moral de la humanidad, fe en la posible realización del ideal moral. En efecto, Kant considera que la fe tiene sus raíces en lo más hondo de la razón humana, la cual aspira siempre, por su propia naturaleza, a superar la experiencia y completar lo inconcluso; además, entiende a la religión como manifestación objetiva del contenido mismo de la ética y como expresión sentimental o emocional de las aspiraciones morales de la humanidad.

La última parte de la obra está dedicada a sentar las bases de la filosofía kantiana de la educación moral. En ella Kant se pregunta cómo un imperativo auténticamente moral puede entrar en el ánimo y mover a obrar. Ante esta pregunta no podemos demandar una explicación, porque "dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y sólo resta la comprensión o defensa".[39] Por ello ante la pregunta de cómo es posible un imperativo moral, sólo puede señalarse el supuesto bajo el cual tal imperativo es posible y conocerse así su necesidad. Pero el porqué de esa suposición misma es algo que la razón no alcanza a explicar, esto es equivalente a querer explicar cómo es posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Para Kant aquí radica el límite último de toda investigación moral,[40] pues la razón humana no es capaz de hacer concebible una ley incondicionada en su absoluta necesidad. Como se ha dicho antes, es un principio esencial de la razón el llevar su conocimiento hasta la conciencia de su *necesidad* (sin la cual no sería conocimiento de la razón);

[39] *Cfr. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., IV, 459.
[40] *Ibid.*, IV, 462.

pero también es una limitación esencial de ella el no poder conocer la necesidad sin poner una condición. Así pues, si bien no podemos explicar la necesidad incondicionada del imperativo moral, sí podemos explicar su inexplicabilidad y esto es todo lo que puede exigirse a una filosofía que aspira a establecer los límites de la razón.[41]

Así pues, el maestro o los padres no pueden crear la moralidad de los educandos, son sólo éstos quienes pueden hacerse morales a sí mismos. La moralidad no es una disposición que pueda actualizarse mediante la enseñanza; la disposición moral es fruto de una "revolución del corazón".[42] Es más, Kant afirma que la perfección moral de los demás no es una de nuestras obligaciones morales en el sentido en que "la perfección moral de otro ser humano, como persona, depende precisamente de *su propia* facultad de fijarse su fin de acuerdo con su propio concepto de deber y resulta contradictorio en sí mismo que yo me imponga como deber aquello que únicamente otra persona puede cumplir".[43] Esto no significa que la educación moral no sea ni posible ni obligatoria, por el contrario, Kant es taxativo al responder cómo ha de entenderse el deber del propio perfeccionamiento moral y en qué consiste y hasta dónde llega el deber de padres y maestros respecto del perfeccionamiento moral de sus hijos y educandos.

En la última parte del libro, Kant distingue entre "didáctica ética" y "ascética ética". La primera tiene una doble tarea: *a)* contribuir a que el educando comprenda que un deber moral es tal, si puede convertirse en una ley universal en la cual se asuma que todos y cada uno de los miembros de la humanidad son fines en sí y legisladores pertenecientes a un reino de los fines, *i.e.*, a una sociedad abierta e incluyente en la que todos sus miembros son libres e iguales y *b)* fomentar que el educando sea capaz

[41] *Ibid.*, IV, 463.
[42] *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Ak. Ausg., VI, 41.
[43] *Metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., VI, 385 y ss.

de elaborar máximas con las tres características anteriormente descritas de universalidad, autonomía y humanidad.

Kant considera que el mejor método disponible para el cumplimiento de esta doble tarea es exponer ejemplos tomados de la literatura, la historia y las biografías. Y subraya la importancia de la literatura en la enseñanza moral.[44] No obstante, hay que aclarar que para él "no existe ejemplo alguno ni manera empírica alguna de decidir si hay imperativo moral"[45] y si se apela al uso de ejemplos no es para encontrar en ellos la fuente de la moralidad, pues "nada puede ser más nocivo a la moralidad que pretender derivarla de ejemplos [...] la imitación nada tiene que hacer en la moral".[46] Sin embargo, Kant afirma que para el ser humano que está formándose aún, el sentido de imitación es lo primero que le hace abrazar todas aquellas máximas que más tarde profesará como propias. Así pues, los ejemplos sólo sirven para alentarnos, *i.e.*, para enfrentarnos ante la posibilidad de hacer lo que la ley ordena,[47] pero no pueden servirnos de fuente de conocimiento de los principios morales. Otro método es examinar casos reales en los que el juicio moral resuelva un problema.[48] Esta práctica estimula la razón del educando para que haga juicios reflexivos y vea por sí mismo si una máxima es o no razonable y logre formular máximas universales, puesto que el imperativo fundamental de la moralidad es inherente a la estructura racional del ser humano. Así pues, es importante desarrollar la capacidad lingüística de elaborar consistentemente la problemática que pueden suscitar nuestros actos, así como el ideal de racionalidad y sus consecuencias de veracidad, consistencia y sentido crítico.

[44] *Ibid.*, v, 94, 100 y 104.
[45] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., IV, 419.
[46] *Metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., VI, 479 § 52.
[47] *Cfr. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II, Ak. Ausg., IV, 418 y ss.
[48] *Crítica de la razón práctica*, Ak. Ausg., V, 155.

La "ascética ética" tiene como finalidad fomentar la buena voluntad, la cual remite a dos disposiciones del ánimo en el cumplimiento del deber: el valor y la alegría. Aquí entra, además de la fortaleza y la renunciación, un ánimo habitualmente alegre, pues esta ascética no significa en absoluto penitencia o tortura de sí mismo. Esto último –afirma Kant– sólo produce un secreto odio al deber y la virtud. La ascética consiste en esa disciplina que se ejerce sobre sí mismo para controlar los impulsos naturales cuando éstos representan una amenaza a la moral, pero esta disciplina sólo puede ser meritoria y ejemplar por la alegría que la acompaña.

La recepción de la Crítica de la razón práctica: *principales objeciones y críticas*

Hemos dado cuenta y razón del plan general de la obra, las secciones que la componen y los principales temas que en ella se examinan. Pasemos ahora a revisar algunos de los rasgos más importantes de la recepción de la *Crítica de la razón práctica,* enfocaremos básicamente algunas de las críticas más sobresalientes de las que ha sido objeto con la finalidad de resaltar algunas otras de sus tesis fundamentales.

A pesar de que hay una gran variedad de objeciones a diversos aspectos de la concepción kantiana del obrar moral, es menester ocuparnos explícitamente en una línea de ataque que bien podríamos considerar como la más importante debido a su larga y distinguida historia, que se remonta hasta algunos de los más sobresalientes contemporáneos e inmediatos sucesores de Kant como Schiller y Hegel, y que reaparece en la obra de importantes pensadores de hoy en día como Bernard Williams. Dicha línea de ataque aglutina críticas que guardan entre sí profundas afinidades, no obstante que proceden de pensadores con cometidos filosóficos totalmente distintos y que atacan a Kant desde muy diferentes puntos de vista. Por ello se requerirían varios libros para abordar adecuadamente todos los puntos en cues-

ción y considerar los diferentes matices de esas diversas objeciones y críticas. Dados los objetivos de un estudio preliminar como el presente, me limitaré a tratar de expresar el punto focal de esta línea de objeciones tal y como es expuesto en las críticas de Schiller, Hegel y Bernard Williams.

Los críticos de la ética de Kant desde Schiller hasta Williams han rechazado la explicación kantiana de la autonomía o libertad moral, la cual, según suponen tales críticos, exige que concibamos agentes morales capaces de dejar de lado todos sus intereses y deseos en cuanto seres humanos de la "vida real" y de actuar únicamente por respeto a una ley moral impersonal. En contra de esto, los citados críticos de Kant han argumentado que, en primer lugar, tal concepción conduce al filósofo prusiano a un punto de vista absurdo según el cual sólo las acciones genuinamente autónomas son libres, de lo cual se sigue que no somos responsables de nuestros actos inmorales. En segundo lugar, prosigue la réplica, es imposible dejar de lado todos nuestros intereses y deseos y si esto fuera posible no habría lugar para la deliberación y nada nos proporcionaría un motivo para actuar debidamente. Por último, la réplica señala que esta concepción de las exigencias de la moralidad es el único apoyo que puede brindarse a la tesis según la cual la moralidad requiere de la libertad trascendental, de modo que una vez rechazadas dichas exigencias no hay necesidad de apelar a la problemática tesis de la libertad trascendental.

a) Las críticas de Schiller

La más importante objeción de Schiller a la moral de Kant está contenida en su ensayo *Sobre la gracia y la dignidad*. Sin embargo, esta objeción es básicamente indirecta pues Schiller tacha no la doctrina kantiana sino más bien su forma de expresión. Al tiempo que señala su acuerdo básico con los principios kantianos, particularmente la crítica al eudemonismo y la fundamentación de la moral en la mera razón, Schiller impugna la ma-

nera en que Kant expresa dichos principios pues, según el poeta, con dicha manera se crea la impresión de que "la inclinación es siempre una sospechosa compañía y el placer un peligroso auxiliar en las determinaciones morales".[49] Así pues, Schiller se propone enfatizar el aspecto sensible y emotivo de la naturaleza humana a fin de corregir, de esa manera, la descripción indebidamente severa que, según él, Kant nos propone de la vida moral. Usando los términos de la metáfora de Schiller podría decirse que lo que intenta el poeta es mostrar que la gracia perfecciona y complementa la dignidad.

Aun cuando el mismo Kant reconoce que en principio está de acuerdo con Schiller, existen ciertos matices que nos permiten separar a los dos autores y éstos se refieren al significado moral atribuido a la sensibilidad. Schiller describe la virtud implicando una "inclinación al deber" y sugiere que no sólo es posible realizar el deber con placer, sino que se debe establecer un acuerdo entre ambos. Usando sus propias palabras, "se debe obedecer [...] a la razón con un sentimiento de alegría".[50] Además, Schiller repudia la insistencia de Kant respecto de la forma imperativa de la ley en relación con los seres humanos y señala que, a pesar del principio de autonomía, dicha forma imperativa le da el aspecto de una ley ajena mediante la cual la razón tiraniza al aspecto emotivo y sensible del yo. Si la naturaleza sensible fuera siempre oprimida y no contribuyera como parte, no podría participar con todo el ardor de sus sentimientos en un triunfo que se levanta a expensas de ella.[51]

Así pues, la crítica de Schiller es ante todo un contraste de énfasis. Kant realza el papel de la razón que controla y limita, mas no suprime las inclinaciones. Schiller, en cambio, supone una coexistencia y perfecta armonía entre razón e inclinación dirigidas ambas hacia el mismo fin. El

[49] Friedrich Schiller, *Über Anmut und Würde*, *Schillers Werke*, vol. 11, pp. 238-296, especialmente p. 270.
[50] *Ibid.*, p. 271.
[51] *Ibid.*, p. 274.

individuo en quien se realiza esa perfecta armonía es llamado por Schiller *schöne Seele*, "alma bella" y la moralidad en esta "alma bella" es una segunda naturaleza y no una gravosa obligación.

Ahora bien, en el caso de las réplicas que Schiller presenta a las tesis de Kant, tenemos la gran ventaja de contar con las propias palabras con que Kant respondió al poeta en la *Religión dentro de los límites de la mera razón.*[52] La posición de Kant mantiene un tono conciliatorio y señala que las diferencias entre Schiller y él son básicamente diferencias en la presentación de las temáticas y que no encuentra un desacuerdo fundamental entre ambos. Kant reconoce la verdad de la queja de Schiller según la cual, al enfatizar la dignidad de la idea de deber, aparentemente éste se disocia de "las gracias" y se olvida la importancia de estas últimas; así, dice:

> Yo reconozco gustosamente que, precisamente por su dignidad, no puedo adjuntar ninguna *gracia* al *concepto de deber*. Porque éste implica la coacción incondicional, con la cual la gracia se halla diametralmente opuesta. La majestuosidad de la ley (igual que la del Sinaí) inspira veneración (no miedo que repele, tampoco estímulo que invita a la familiaridad) y ésta despierta el respeto del *subordinado hacia su superior*, más en este caso, puesto que este último se encuentra en nosotros mismos, provoca un *sentimiento de lo sublime* de nuestro propio destino que nos entusiasma más que todo lo bello. Pero la *virtud,* o sea, la solidamente fundada disposición de cumplir correctamente el deber, es también en sus consecuencias, más *beneficiosa* que todo lo que puedan realizar la naturaleza o el arte en el mundo; y la magnífica imagen de lo humano representada bajo esta forma suya, permite muy bien la compañía de las *Gracias,* las cuales, no obstante, se mantienen a una distancia respetuosa mientras siga tratándose sólo del deber. Pero si se tienen en cuenta las consecuen-

[52] Se trata del borrador para la obra antes mencionada, el cual no apareció en la publicación del texto; *vid.* Ak. Ausg., XXIII, 98-101; VI, 23-24n y 18-19.

> cias, llenas de gracia, que la virtud extendería en el mundo si encontrase acogida en todas partes, entonces, en ese caso, la razón moralmente orientada haría entrar en juego a la sensibilidad (por medio de la imaginación)... Si nos preguntamos cuál es el *carácter estético*, o por así decirlo, el *temperamento de la virtud*, valiente y por lo tanto *alegre* o abatido por el temor y apesadumbrado, apenas hace falta la respuesta. En el segundo temple anímico, el del esclavo, no puede haber sino un odio secreto hacia la ley y el corazón alegre en el *cumplimiento* de su deber (no la pasiva comodidad de meramente *reconocerlo*) es un signo de la auténtica disposición virtuosa, incluso en el caso de la *piedad religiosa*, la cual no consiste en la mortificación que se infringe a sí mismo el pecador arrepentido (lo cual es muy ambiguo y por lo general no es más que el reproche interior de haber fallado a la regla de la prudencia), sino en el firme propósito de actuar mejor en el futuro, propósito que, estimulado por la buena marcha de las cosas, hace nacer un temple de ánimo alegre sin el cual jamás se tiene la certeza de haber conseguido *sentir simpatía* por el bien, es decir, de haberlo acogido entre las propias máximas.

Así pues, la tesis según la cual el deber exige obediencia al dictado impersonal de la razón pura en contra de las propias inclinaciones, es cierta sólo cuando las propias inclinaciones van en contra del dictado de la razón, pero esto no siempre es el caso. En efecto, Kant no parte del supuesto de que haya por naturaleza una contradicción radical entre razón e inclinación tal que éstas sean mutua y permanentemente excluyentes. Por el contrario, el proceso de educación moral consiste precisamente en fomentar la sinergia entre la sensibilidad y los principios de la razón. Así pues, no debe olvidarse el lado "estético" de la moralidad al considerar la naturaleza y fundamento de la obligación moral pues tal inadvertencia equivale a desconocer nuestro estatuto ontológico como seres finitos sensiblemente afectados. Puesto que la práctica moral está fundada sobre dicho estatuto,

su rasgo característico de constricción no puede ser eliminado. Precisamente por ello, Kant rechaza lo que denomina "fanatismo moral" insistiendo en que nuestra relación con la ley moral ha de ser definida en términos de deber y no de inclinación espontánea.

Cuando las inclinaciones se oponen a la realización del deber, el agrado en el cumplimiento de este último sólo puede resultar de la disciplina a la que se someten las primeras. En ese sentido, no puede haber una "inclinación al deber" pues éstos son diametralmente distintos. Ahora bien, para Kant el proceso de educación moral no se limita al cultivo ético de las inclinaciones, a la mera "moralización" de las inclinaciones a punto tal que se logre una "inclinación al deber", como pretende Schiller. No sólo se trata de lograr una sensibilidad bien desarrollada como constitutivo (en el sentido de la motivación) del buen carácter moral de un "alma bella". Nuestro estatuto ontológico de seres finitos sensiblemente afectados no nos permite trascender el punto de vista del deber; sin embargo, ello no significa (como Schiller y Hegel pensaron) que la ley deba ser concebida como una carga que nos agobia o un yugo tiránico que aniquila nuestra naturaleza sensible o nuestro yo más profundo, significa, en cambio, que el aspecto de constricción racional del deber nunca puede estar *totalmente* ausente, pero, si así fuera, estaríamos más allá de la posibilidad de la tentación y seríamos seres santos y no meramente seres virtuosos. Puede ser que se llegue al cumplimiento gustoso del deber, pero no por ello pierde éste su carácter obligatorio: el cumplimiento gustoso del deber no hace que el deber deje de ser deber.

b) Las críticas de Hegel

Muy influido por Schiller, Hegel lanza una crítica a la moral kantiana. Según ésta, la moral del filósofo prusiano es un "formalismo vacío", pues el imperativo categórico no es capaz de proporcionar un principio a partir

del cual puedan derivarse deberes específicos u obligaciones particulares ni un criterio mediante el cual pueda ponerse a prueba la corrección moral de una máxima. Según Hegel, es necesario remplazar la concepción abstracta, formal e individualista de la moral (*Moralität*) que Kant propone por una ética social y concreta (*Sittlichkeit*) en la que las normas y los principios estén incorporados en las instituciones de la sociedad.

La primera expresión de esta crítica de Hegel la encontramos en su ensayo de juventud *El espíritu del cristianismo* en el cual contrasta el espíritu del judaísmo, fundado en la ley mosaica y antitético a la libertad, con el espíritu del cristianismo, basado en el amor al prójimo y la reconciliación. Hegel vincula la ética kantiana con el espíritu del judaísmo y los contrapone a la enseñanza moral del "Sermón de la montaña".[53]

Según Hegel, el problema central de la moral kantiana estriba en que ésta no puede conectar lo universal (principios racionales) con lo particular (intereses e inclinaciones individuales) de modo que genera una tiranía autoimpuesta de la parte racional o universal del sujeto sobre la sensible o particular, lo cual produce una ruptura, desintegración o alienación del yo. En otras palabras, hay en ella una incompatibilidad entre el requisito según el cual una acción ha de ser motivada sólo por el deber y las condiciones que hacen posible el obrar.[54] Para perseguir un determinado fin es necesario, según Hegel, actuar por algo más que el simple deber, a saber, los intereses, deseos e inclinaciones particulares del agente en cuestión. Así pues, el valor moral de una acción no disminuye por el hecho de que esté motivada por la inclinación ya que es un hecho inevitable que el agente actúe motivado por la inclinación.

[53] A continuación tomaré como hilo conductor para exponer la crítica hegeliana a la moral de Kant la excelente exposición de la misma que nos presenta Henry E. Allison en su libro *Kant's Theory of Freedom*, pp. 184-191.

[54] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, especialmente las secciones tituladas "La concepción moral del mundo", "La buena conciencia como libertad de sí" y "La buena conciencia como realidad del saber". *Vid.* también *Principios de la filosofía del derecho*, § 7, 21-22.

Ahora bien, dado que Kant afirma claramente que toda acción, incluso aquellas que supuestamente se realizan sólo por deber, tiene necesariamente un fin determinado, parece que en lo que discrepan Kant y Hegel es en su respuesta a la pregunta de si el motivo de una acción ha de coincidir necesariamente con el fin. Para Kant el motivo y el fin de la acción no necesariamente coinciden pues un agente puede adoptar un fin ya sea por inclinación o ya sea por deber. Hegel, en cambio, afirma que motivo y fin de la acción necesariamente han de coincidir pues no puede haber acción sin la inclinación o interés particular del agente.

Desde el punto de vista hegeliano, para explicar una acción es necesario proporcionar la razón por la cual el agente actuó como lo hizo: esa razón es la intención o propósito de la acción; por su parte, el motivo de una acción no es otra cosa que el aspecto particular de la intención. Así pues, para Hegel un motivo es un hecho referente al carácter del agente, específicamente a su interés en la acción, interés que refleja necesariamente las necesidades e inclinaciones personales de dicho agente.

Según esta concepción hegeliana del obrar, es claro que no hay lugar para la noción kantiana de acción motivada por el mero deber pues se está partiendo de la hipótesis según la cual una acción motivada por el mero deber es una acción que no refleja ningún interés del agente y por ello es una acción que el agente no puede realizar ya que no tiene razón alguna para realizarla. Desde ese punto de vista, simplemente no cabe plantear la pregunta kantiana de si el fundamento de adopción de una máxima o de un fin es la inclinación o es el deber.

En el fondo podemos ver que la crítica hegeliana a la moral kantiana es un repudio a la tesis según la cual "moralmente bueno" significa "incondicionalmente bueno" y lo único incondicionalmente bueno es la buena voluntad, que no puede ser establecida por ningún observador empírico, ya que éste sólo tiene acceso al mundo fenoménico de la tercera persona, mientras que aquélla reclama el reino interior de la primera persona. Se-

gún Hegel, dicha buena voluntad está divorciada del mundo real de las acciones y eventos pues, para él, el yo no es más que lo que se realiza físicamente y debe ser reconocido y juzgado por esas obras empíricas o fácticas. Las intenciones del yo sólo cuentan en la medida en que se actualizan en el mundo real. Suponer una buena voluntad en un inaccesible mundo nouménico equivale, según Hegel, a plantear una forma alienada de existencia humana aislada de la naturaleza sensible y del mundo real.

El trasfondo de la crítica hegeliana es su rechazo a la metafísica del idealismo trascendental y a la doctrina de la libertad trascendental vinculada a dicho idealismo. Los objetivos de un estudio preliminar como éste nos impiden abordar aquí la metafísica del idealismo trascendental, pues ello nos llevaría muy lejos de nuestro propósito: examinar algunos de los momentos más importantes de la recepción de la *Crítica de la razón práctica*. Hemos de limitarnos a señalar la distinta manera en que Kant y Hegel conciben la relación entre motivo y fin de una acción. Desde el punto de vista hegeliano motivo y fin coinciden necesariamente ya que *motivo* significa lo particular de una intención, *i.e.*, la inclinación o interés que tiene un agente. Ahora bien, Kant rechaza la identificación entre motivo y fin pues no concibe que los motivos sean meras fuerzas físicas empíricamente establecidas, sino que establece la existencia del interés de la razón como motivo del obrar o fundamento determinante por el cual se hace algo. Un elemento más por el cual Kant insiste en la distinción entre motivo e intención es el que las acciones libres no estén determinadas causalmente por la razón, antes bien un incentivo (o motivo) puede determinar la voluntad sólo en la medida en que el sujeto lo incorpora a una máxima, es decir, lo subsume bajo una regla de acción.

c) Las críticas de Bernard Williams

Las críticas que Williams hace a la ética kantiana son sumamente semejantes a la crítica hegeliana que hemos resumido y guardan con ella mu-

chas afinidades.[55] Williams critica la propuesta kantiana de fundar la moralidad en la razón práctica y censura el que el pensamiento moral requiera abstraerse de circunstancias particulares y el que los dictados de la razón práctica impliquen la aplicación racional de un principio imparcial distinto de las motivaciones particulares, con lo que se origina un alejamiento del punto de vista moral respecto de las personas particulares y un conflicto con el agente considerado en su totalidad. Para Williams "el punto de vista kantiano parece imponer un carácter empobrecido y abstracto de las personas como agentes morales"[56] y en él se comete un importante error al abstraer a las personas de su carácter, *i.e.*, ignorando el conjunto de sus deseos, intereses y proyectos. De este modo, Williams considera que Kant ha hecho que el verdadero yo, es decir, el yo de los deseos, intereses y proyectos, no tome parte en la deliberación práctica y se produzca una negación o alienación de nuestro yo más profundo.

En "La moral y las emociones"[57] Williams sostiene que Kant rechaza la idea de que una acción emocionalmente gobernada por parte de una persona pueda contribuir a que juzguemos a esa persona como un agente moral. Williams atribuye un triple origen al supuesto rechazo kantiano y enseguida pasa a señalar los errores que, según él, subyacen en la posición kantiana.

Williams supone que para Kant las emociones no pueden contribuir a considerar a una persona como agente moral debido, en primer lugar, a que son demasiado caprichosas. Según Williams, Kant postula una idea demasiado burda de las emociones ya que sugiere que no hay ningún modo

[55] Williams expone estas críticas en trabajos como "Personas, carácter y moralidad", "Fortuna moral", "Utilitarismo y autoindulgencia moral" y "Razones internas y externas", que forman parte de su libro *La fortuna moral*, del cual se cuenta con la traducción al español publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1993. *Vid.* también el capítulo titulado "La moral y las emociones", en *Problemas del yo*, México, UNAM, 1986.
[56] *Vid.* "Personas, carácter y moralidad", pp. 14-15 y 17.
[57] *Cfr.* "La moral y las emociones", en *Problemas del yo*, pp. 271-299, especialmente pp. 295 y ss.

de regular la propia respuesta emocional a la luz de otras consideraciones. Además, continúa diciendo Williams, hay una cierta torpeza moral, o hasta insolencia, en ese respeto vacío de la consistencia que pretende construir las relaciones morales sobre las nociones de imparcialidad y consistencia.[58] Hacer de cada uno de nosotros un legislador supremo –como Kant pretendía– es una fantasía que representa, dice Williams, no el ideal de la moral sino la deificación del hombre.

El segundo argumento kantiano que rechaza Williams es que las emociones sean pasivas. Williams atribuye a Kant las ideas de que el valor moral sólo se vincula a lo que hacemos libremente y de que las emociones son experimentadas pasivamente, *i.e.*, en ellas no somos libres o racionalmente activos. Según Williams, para Kant una acción emocionalmente motivada ni puede ser libre ni puede valorarse moralmente y, en términos generales, "la explicación kantiana deja muy poco claro cómo pueden valorarse moralmente las malas acciones".[59]

El último motivo por el cual, según Williams, Kant considera imposible la vinculación entre emociones y moralidad es que la inclinación de una persona a experimentar emociones es producto de una causación natural la cual se distribuye fortuitamente. Según Williams, Kant insiste en que los hombres difieren enormemente en su configuración emocional debido a muchos factores naturales, de modo que es injusto e incompatible con la noción de *lo moral* el hacer depender el valor moral de esos rasgos de carácter que están psicológicamente determinados.

Según Williams, la idea central de Kant es la tesis de que el valor moral tiene que separarse de cualquier ventaja natural; esta tesis llevó al pensador prusiano a la conclusión de que la fuente de la acción moral tiene que localizarse fuera del yo empíricamente condicionado. Por ello "la obra de Kant es en este aspecto un fracaso frustrante, ciertamente falsa, cuando no ininte-

[58] *Ibid.*, p. 296.
[59] *Ibid.*, p. 297.

ligible, pues ninguna característica humana que tenga alguna relevancia para la consideración moral puede evitar ser una característica empírica".

Así pues, para Williams las exigencias de una moral impersonal, como la que él atribuye a Kant, alienan nuestro yo verdadero y profundo y nos desvinculan y desprenden de los demás, de modo que nos colocan en un dilema incómodo y sin posible solución: tener que elegir entre el gesto humano de la conducta, por una parte, o el rasgo moral, por la otra.[60]

Según puede verse, se regresa aquí al viejo ataque hegeliano contra la idea de obrar por el deber, inspirado a su vez, en el famoso verso satírico de Schiller intitulado "Gewissensskrupel" ("Escrúpulo de conciencia"): "Gern dien' ich den Freuden, doch tu ich es leider mit Neigung / und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin" ("Con gusto presto ayuda a los amigos. Desdichadamente lo hago con satisfacción; / y así frecuentemente me remuerde la conciencia por no ser virtuoso"). De acuerdo con esta crítica, ayudar a un amigo porque uno cree que es su deber es distinto a ayudar a un amigo porque uno lo quiere, lo estima. Sentimos cierto rechazo hacia la persona que actúa de la primera manera, sin el componente del amor, porque nos parece que está más preocupada por la rectitud de su conducta que por el bien de su amigo. Tal conducta es especialmente ofensiva para la persona que se supone es amada o querida por el amigo pues revela el poco apego o afecto que en realidad le tiene el amigo.

En un estudio preliminar como éste no es posible detenerse a responder las objeciones que se han planteado en el transcurso del tiempo a la segunda *Crítica*. Me limitaré a centrar mi atención en algunos aspectos de la doctrina kantiana del deber que nos ayuden a esbozar la posibilidad de una respuesta.

Kant distinguió el punto de vista teórico del punto de vista práctico y se preguntó cómo un principio puramente intelectual nos puede motivar a

[60] *Ibid.*, p. 298.

obrar. En su concepción del respeto, Kant afirma que tenemos conciencia de la ley moral como autoridad suprema en nosotros y que dicha conciencia nos proporciona también el incentivo que necesitamos para obedecer sus dictados, independientemente de la inclinación o el deseo. Una acción posee valor moral si y sólo si se realiza por deber. Ese valor procede de las máximas en las que se basen las acciones y no del fin al que se dirigen. Pero ¿qué significa actuar por deber?, ¿cómo hay que entender ese tipo especial de motivación que sirve como incentivo suficiente, independientemente de los intereses sensibles?, ¿por qué el respeto a la ley es el único incentivo moral legítimo?

Kant, una vez que ha eliminado la inclinación como posible fundamento de la obligación, concluye que lo único que puede determinar a la voluntad es "objetivamente" la ley y "subjetivamente" el puro respeto por esa ley práctica, y nos describe el respeto como un sentimiento producido por un concepto racional. De este modo, lo que funciona como incentivo moral es más bien nuestra conciencia de la ley y no tanto la ley misma.

En el capítulo tercero de la "Analítica" de la *Crítica de la razón pura* Kant establece la ley moral y su validez como un "hecho de la razón" y nos muestra que la razón pura es práctica, *i.e.*, que la razón puede, de por sí, independientemente de la inclinación, determinar la voluntad. También examina los efectos que tiene la conciencia de la validez de la ley en seres como nosotros, *i.e.*, seres que tienen una naturaleza racional al igual que una naturaleza sensible, es decir, agentes racionalmente finitos, condicionados sensiblemente por necesidades y deseos, pero al mismo tiempo capaces –al igual que los agentes racionales libres– de reconocer y seguir los dictados de la moralidad.

En dicho capítulo, Kant define *incentivo* como un fundamento determinante subjetivo de la voluntad de un ser en el cual la razón no es por su naturaleza necesariamente conforme con la ley objetiva; por otra parte, el fundamento determinante objetivo es la regla o principio que rige la acción.

En contraste con la voluntad de los seres racionales finitos, la voluntad divina obedece por su propia naturaleza la ley moral y por ello no tiene la tentación de trasgredirla ni necesita de incentivos para obedecerla; para tal voluntad, la ley moral no tiene la forma de imperativo. En nuestro caso, a diferencia del anterior, la conciencia de la ley es el único móvil o incentivo moral. Esto significa que nuestra relación con la ley se define en términos de deber, no de inclinación libre y espontánea. La ley moral funciona como móvil debido a que nos ordena y no tanto a que nos atrae y, así, produce en nosotros un sentimiento único e inconfundible: el sentimiento de respeto. Éste no es sino el reconocimiento de la subordinación de nuestra voluntad a una ley sin la mediación de influencias externas provenientes de los sentidos; de este modo, el respeto por la ley no consiste en otra cosa más que en el simple reconocimiento de su suprema autoridad de la cual emana la razón de nuestro obrar.

Las diversas ediciones de la Crítica de la razón práctica

Un elenco preciso de las diversas ediciones y traducciones de la obra kantiana sería un capítulo verdaderamente útil y de no poca importancia en la historia de la cultura y de la filosofía. Yo me limitaré a reseñar sumariamente, en orden cronológico, las ediciones y traducciones más destacadas de la *Crítica de la razón práctica* a fin de adelantar algunos pasos de tan grande empresa.

De las muchas ediciones de la *Crítica de la razón práctica* tres fueron autorizadas por Kant y vieron la luz cuando su autor aún vivía. La primera edición apareció en 1788 publicada por Johann Friedrich Hartknoch, antiguo discípulo de Kant que había establecido una casa editorial en Riga. En 1791, en Francfort y Leipzig apareció una nueva edición que carecía de datos sobre su editor y que se puede considerar la primera edición pirata de la *Crítica de la razón práctica* pues fue anterior a la segunda edición

autorizada por Kant, la cual apareció en 1792, otra vez en Riga por Johann Friedrich Hartknoch; ésta es una edición importante porque contiene algunos cambios textuales introducidos por el propio Kant; Rosenkranz la describe como "la mejor edición", a pesar de albergar dudas sobre la autenticidad de algunas correcciones. Nuevamente sin datos referentes al editor, aparecieron dos publicaciones pirata de la obra, una en Francfort y Leipzig en 1795 y otra en Grätz en 1796. La última edición publicada por Hartknoch antes de la muerte de Kant fue en 1797 y correspondía a la tercera edición, si bien en su portada aparece como cuarta edición; esto se debió a que el tiraje de la segunda fue de dos mil ejemplares, en lugar de sólo mil como en la primera. En las dos últimas ediciones de Hartknoch la paginación de la obra fue igual a la paginación de la primera y siempre constó de 292 páginas.

Después de la muerte de Kant se realizaron muchas otras ediciones entre las cuales hay que destacar las siguientes: tres reimpresiones hechas por Hartknoch en 1818, 1827 y 1828, aparecidas en Leipzig; en los tres casos se modificó la paginación de la obra respecto de la primera edición. Un poco más tarde, Karl Rosenkranz (1805-1879) junto con Friedrich Wilhelm Schubert (1799-1869), editaron esta obra en su edición completa de las obras de Kant (vol. VIII), la cual fue publicada por Leopold Voss en Leipzig entre 1838 y 1842.[61] Por su parte, Gustav Hartenstein (1808-1890) la publicó dos veces: primeramente en su edición completa de las obras de Kant (vol. IV) aparecida en Leipzig por Modes und Baumann en 1838-1839[62] y más tarde en una nueva edición completa de las obras de Kant (vol. V), que apareció en Leipzig en 1867-1868 por

[61] *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert, Leipzig, Voss, 1838-1842, XII vols. (es la primera edición crítica de las obras de Kant y es más completa que la edición de Hartenstein. Especialmente valiosa es la biografía de Kant y la historia de la filosofía kantiana que conforman el vol. XII de esta edición; la biografía fue escrita por Schubert y la historia de la filosofía kantiana por Rosenkranz).
[62] *Werke*, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden, Leipzig, Modes und Baumann, 1838-1839 (contiene una introducción de Hartenstein).

Leopold Voss.[63] Posteriormente Julius Hermann von Kirchmann (1802-1884) publicó la obra en dos ocasiones como parte de la *Philosophische Bibliothek* en Berlín por L. Heimann en 1869 y 1870. La última edición importante realizada durante el siglo XIX fue la de Karl Kehrbach (1846-1905) que, tomando como base el texto de Kant de la edición de 1788 (A), consignaba las diferencias del texto de la edición de 1792 (B) y de 1797 (D); la edición de Kehrbach se publicó en Leipzig en 1878 por P. Reclam.

Por lo que toca al siglo XX, hay que señalar que la labor de revisión del texto kantiano a partir de los manuscritos originales y a través de las diversas ediciones de la obra fue emprendida minuciosamente por la Real Academia Prusiana de Ciencias que editó las obras completas de Kant y las publicó en Berlín a partir de 1902 por G. Reimer y más tarde por W. de Gruyter. Específicamente la edición de la *Crítica de la razón práctica* estuvo a cargo de Paul Natorp (1854-1924), corresponde al vol. V de la edición de la Academia y cuenta con 163 páginas y un célebre estudio introductorio.[64] Con ese mismo espíritu de cuidadosa revisión del texto y de atención a los detalles filológicos pueden mencionarse otras ediciones igualmente importantes como la de Benzion Kellermann en el vol. V de la edición de Ernst Cassirer (1874-1945) a las obras de Kant, publicada en Berlín en 1914 por Bruno Cassirer. También hay que señalar la edición de Karl Vörlander (1860-1928), publicada por primera vez en 1906 en Leipzig por Felix Meiner con numerosas reimpresiones y posteriormente en el vol. II de la edición de Vörlander a las obras de Kant, publicadas por Felix Meiner en Leipzig en 1920-1940; esta importante edición, además de contar con un extenso estudio introductorio, reúne todas las variantes que ha tenido el texto de Kant en prácticamente la totalidad de sus ediciones.

[63] *Immanuel Kants sämmtliche Werke*, in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von Gustav Hartenstein, Leipzig, Leopold Voss, 1857-1868, VIII vols.
[64] *Vid.* nota 10 *supra*.

Las diversas traducciones de la Crítica de la razón práctica

Ya casi al concluir el siglo XVIII apareció la primera traducción de la *Crítica de la razón práctica* de la que se tiene noticia, fue hecha en latín por Friedrich Gottlob Born y se publicó en Leipzig en 1797[65] junto con la traducción de la *Crítica de la facultad de juzgar*, ambas conforman el volumen tercero de la versión de Born a las obras de Kant. Durante el siglo XIX vieron la luz las traducciones francesas, inglesas y españolas, sucesivamente. Así, casi a mediados del siglo apareció la segunda traducción de la *Crítica de la razón práctica*: fue la célebre traducción francesa de Jules Romain Barni (1818-1878) que se publicó en París en 1848 por la Librairie de Ladrange.[66] En tercer término apareció en inglés en 1873 una traducción parcial de la obra en cuestión (comprendía únicamente la "Dialéctica" y la "Metodología" de la razón práctica) hecha por Thomas Kingsmill Abbott (1829-1913) publicada en Londres por Longmans, Green & Co.[67] Pocos años después, en 1879, Abbott publicó su traducción completa de la segunda *Crítica*,[68] la cual tuvo numerosas reimpresiones hasta bien entrado el siglo XX. La cuarta traducción de la *Crítica de la razón práctica* fue la versión española de Alejo García Moreno, la cual no era una traducción directa del alemán como en los casos

[65] *Immanuelis Kantii Opera ad Philosophiam Criticam latine vertit Fredericus Gottlob Born*, volumen tertirum, Lipsiae, Impensis Engelhard Ben. Schwickerti, 1797, pp. I-XVIII [prefacio de Kant], XIX-XXI [índice], 1-168. Born era profesor en Leipzig y en mayo de 1786 ofreció a Kant traducir la *Crítica de la razón pura* al latín a fin de que la obra puediera ser leída por franceses, holandeses e ingleses. Kant aceptó, pero el proyecto de Born no se realizó sino hasta 1796-1798.

[66] *Critique de la raison pratique précédée des Fondaments de la métaphysique des moeurs par Emm. Kant*, tr. de l'allemand par J. Barni, París, Ladrange, 1848, 400 pp.

[67] *Kant's Theory of Ethics, or Practical Philosophy Comprising Fundamental Principle of the Metaphysic of Morals, Dialectic and Methodology of Practical Reason, On the Radical Evil in Human Natur,* translated by Thomas Kigsmill Abbott, Londres, Longmans, Green, Reader, & Dyer, 1873, viii, 262 pp.

[68] *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics, Translated by Thomas Kigsmill Abbott, Being an Enlarged Edition of Kant's Theory of Ethics*, Londres, Longmans & Co., 438 pp. (contenía la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres y la Crítica de la razón práctica* completas; únicamente la introducción general de la *Metafísica de las costumbres*; de la *Doctrina de la virtud* contenía sólo la introducción y el prefacio y de *La religión dentro de los límites de la mera razón* contenía sólo la primera parte).

anteriores, sino una versión hecha a partir de la traducción francesa de Barni y apareció en Madrid en 1876.[69] Siguiendo este mismo orden cronológico, la quinta versión de la segunda *Crítica* apareció en lengua rusa, fue traducida por N. Smirnov y se publicó en 1879 en San Petersburgo, aunque un año antes ya había aparecido una traducción parcial de la obra hecha por el mismo traductor; un poco más tarde, en 1908, apareció nuevamente en San Petersburgo la segunda edición de la misma. Las dos últimas traducciones que se hicieron todavía en el siglo XIX fueron: la traducción española de Antonio Zozaya aparecida en 1886,[70] que, al igual que la de Alejo García, era una traducción de la versión francesa y, finalmente, la famosa[71] traducción francesa de François Joseph Picavet (1851-1921) que apareció en París en 1888[72] y que ha tenido numerosas reediciones.

Siguiendo el mismo orden cronológico hay que señalar, entre las traducciones realizadas en el siglo XX, las siguientes; primeramente, la excelente traducción italiana de Francesco Capra publicada en 1909[73] y que ha tenido numerosas reediciones. Poco después, en 1913, aparece una traducción española muy cuidadosa de Manuel García Morente (1888-1942) que merece una mención especial pues se trata de la primera traducción española directa del alemán y ha gozado de gran aprecio entre los especialistas de nuestra lengua. En efecto, Manuel García Morente realizó una encomiable labor como traductor de la obra kantia-

[69] *Crítica de la razón práctica. Precedida de los Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, trad. de Alejo García Moreno, Madrid, Francisco Iravedra y Federico Escámez Editores, 1876.

[70] *Crítica de la razón práctica por Manuel Kant*, trad. de Antonio Zozaya, Madrid, Dirección y Administración, 1886 (Biblioteca Económica Filosófica, vol. 28), II vols.

[71] Manuel García Morente, *e.g.*, la señala como una traducción "muy exacta y ajustada"; *vid.* la p. 178 de la reciente edición de la traducción de García Morente a la segunda *Crítica* en la editorial Sígueme, Salamanca, 1994.

[72] *Critique de la raison pratique, par Emmanuel Kant. Nouvelle traduction française avec un avant-propos sur la philosophie de Kant en France, de 1773 à 1814, des notes philologiques et philosophiques par F. Picavet*, París, F. Alcan, 1888, xxxvii, 326 pp.

[73] *Critica della ragion pratica*, trad. de Francesco Capra, Bari, Laterza, 1909 (Classici della filosofia moderna, 9), vii, 196 pp.

na[74] al ofrecernos en lengua española las tres *Críticas* del pensador prusiano y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[75] así como uno de los mejores estudios introductorios a la filosofía de Kant en lengua española.[76] En las décadas siguientes aparecieron en Italia no pocas traducciones parciales de la *Crítica de la razón práctica*, algunas de ellas muy apreciables,[77] para uso escolar. La segunda traducción al inglés fue hecha por Lewis White Beck y apareció publicada en 1956.[78] Con fecha más reciente, hay que mencionar la traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann;[79] la española de Roberto Rodríguez Aramayo;[80] las inglesas de H. W. Cassirer[81] y de Mary Gregor[82] así como la portuguesa de Valerio Rohden.[83]

Observaciones sobre la presente edición y traducción

A mi juicio, la edición de una obra de Kant no es una tesis sobre dicho filósofo en la que se deba adoptar una determinada interpretación sobre

[74] Debe decirse que su labor como traductor abarcó obras de Descartes, Leibniz, Schiller, Husserl, Heine, Stendhal, etc.

[75] Las referencias exactas de las traducciones de las obras de Kant por García Morente pueden consultarse en D. M. Granja Castro, *Kant en español: elenco bibliográfico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, 265 pp.

[76] Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1917; esta obra fue reeditada posteriormente en la colección Austral de la Editorial Espasa Calpe. También se encuentra en: Manuel García Morente, *Obras completas*, ed. de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Barcelona, Anthropos y Fundación Caja de Madrid, 1996.

[77] *Vid.* las traducciones de Giovanni Vidari, Turín, G. B. Paravia & C., 1924, 150 pp.; de Cecilia Motzo Dentice di Accadia, Florencia, G. C. Sansoni Editore, 1942, 113 pp.; de Giovanni E. Barié, Florencia, G. Sansoni Editore, 1936, 90 pp.; de Giuseppe Tarozzi, Padua, Casa Editrice Dott. Antonio Milani (CEDAM), 1941, 91 pp., y de Vittorio Mathieu, Brescia, Editrice La Scuola, 1962, 148 pp.

[78] *Critique of Practical Reason*, trad. e introd. de Lewis White Beck, Nueva York, Macmillan, 1956.

[79] *Critique de la raison pratique*, en *Emmanuel Kant: Œuvres philosophiques*, vol. II, Bibliothèque de la Pléiade, París, Éditions Gallimard, 1985.

[80] *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

[81] *Critique of Practical Reason*, trad. de Henry Walter Cassirer, ed. de Heath King & Ronald Weitzman, introd. de D. M. MacKinnon, Marquette University Press, 1998.

[82] *Critique of Practical Reason*, trad. y ed. de Mary Gregor, introd. de Andrews Reath, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[83] *Crítica da Razão Prática*, trad., introd. y notas de Valerio Rohden, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

los problemas centrales que constituyen la obra. Por ello he procurado respetar fielmente el sentido literal del texto y evitar hacer reconstrucciones de conjunto o aventurar síntesis de la obra. Pero no dar preponderancia a una interpretación sobre otra no significa tratar de buscar la mera comprensión de simples detalles sin considerar la unidad de la obra. Mi intención ha sido más bien tratar de exponer a Kant por Kant, ayudar al lector a comprender línea por línea lo que dice el autor, pues soy de la idea de que si no se empieza por ahí, las visiones panorámicas o de conjunto a las que uno pretende elevarse después fácilmente pueden ser erróneas. Así pues, queda al lector elaborar dichas reconstrucciones de conjunto teniendo en cuenta las muchas y valiosas interpretaciones que se han propuesto en torno a los diferentes problemas del libro que tenemos en las manos.

La Biblioteca Immanuel Kant busca poner en manos de sus lectores las obras del pensador prusiano en ediciones bilingües caracterizadas por diversos recursos didácticos a los que ahora me referiré brevemente.

En virtud de la gran riqueza semántica del vocabulario kantiano y sus numerosas variantes de interpretación y traducción –que nos inclinan a pensar en la imposibilidad de llegar a una traducción definitiva y única– es de gran interés para esta colección presentar el texto alemán original en una edición *variorum*. Además, ofrecemos al lector una "Tabla de correspondencias de traducción de términos" en la cual podrá apreciar las diversas traducciones al inglés, francés, italiano, portugués y español de los conceptos más relevantes que aparecen en la *Crítica de la razón práctica*. El propósito de esta tabla no es solamente presentar una suerte de mapa de las diversas traducciones de conceptos centrales de esta obra, sino también permitir una comprensión más precisa de la terminología kantiana y suministrar al lector las herramientas para ensayar otra traducción (y con ella quizá otra interpretación) de algún o algunos conceptos kantianos distinta de la que aquí se presenta. Se han elegido las lenguas inglesa, francesa, italiana y portuguesa porque en ellas la obra kantiana ha sido más intensamente recibida, estu-

diada e interpretada y porque en ellas ha habido, en forma especialmente viva, discusiones en torno a las diversas traducciones existentes en cada una de las lenguas. Las ediciones tomadas en cuenta en la tabla son, por así decirlo, ediciones que la crítica académica y filosófica especializada nacional de cada uno de los respectivos países al igual que la internacional han reconocido como ediciones "estándar" de la obra que tenemos en las manos. Se trata de las siguientes ediciones:

1) *Critique of Practical Reason*, trad. e intr. de Lewis White Beck, Nueva York, Macmillan, 1956.
2) *Critique of Practical Reason*, trad. y ed. de Mary Gregor, introd. de Andrews Reath, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
3) *Critique de la raison pratique*, trad. de Luc Ferry y Heinz Wismann, en *Emmanuel Kant: Œuvres philosophiques*, vol. II, *Des Prolegomènes aux écrits de 1791*, París, Gallimard, 1985 (Bibliothèque de la Pléiade).
4) *Critica della ragion pratica*, intr., trad. y notas de Vittorio Mathieu, Milán, Bompiani, 2000.
5) *Critica della ragion pratica*, trad. de Francesco Capra, Roma y Bari, Laterza, 1993.
6) *Crítica da Razão Prática*, trad., introd. y notas de Valerio Rohden, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
7) *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, 2ª ed., Salamanca, Sígueme, 1995.
8) *Crítica de la razón práctica*, ed. y trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

El texto alemán de la *Crítica de la razón práctica* consignado en esta colección corresponde a la primera edición de la obra, publicada por Hartknoch en 1788; hemos cotejando dicho texto con el que nos ofrece la Real Academia Prusiana de Ciencias y hemos señalado las variantes entre

uno y otro como notas a pie de página en el texto alemán. Con la abreviatura Ak. Ausg., se han señalado las variantes procedentes de la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias. Los folios colocados al margen izquierdo de los renglones en alemán y al margen derecho de los renglones en español se refieren a dos paginaciones distintas de la obra: la de la primera edición y la de la Real Academia, representadas respectivamente por paréntesis triangulares < > y por corchetes [ ]. La línea vertical | y las líneas diagonales paralelas // insertadas en el texto indican, con algunas modificaciones debidas a la diferente sintaxis de las lenguas española y alemana, el cambio de página correspondiente a la primera edición de la obra (línea vertical) y a la edición de la Real Academia (líneas diagonales paralelas). He procurado respetar lo más fielmente posible la puntuación de Kant. Me he permitido introducir negritas en la tipografía del texto alemán cuando se trata de subrayados hechos por el autor (debido a que los caracteres góticos en los que originalmente fueron editadas sus obras no permitían tales modificaciones tipográficas). En el texto español el subrayado de Kant se señala con cursivas.

Al final de la traducción se ofrece al lector una sección de "Notas a la traducción". El carácter de dichas notas es meramente explicativo; se ha buscado reunir el mayor número posible de notas procedentes de las diversas traducciones de la obra y enriquecerlas con nuevos comentarios adicionales. También se presenta al lector una "Tabla cronológica de la vida y obra de Kant" en la que hemos usado como hilo conductor la tabla correspondiente elaborada por Manfred Kuehn en su reciente biografía sobre Kant;[84] aquí la hemos complementado con datos adicionales. Acompaña a esta edición crítica bilingüe de las obras de Kant una sección de "Bibliografía" especializada y actualizada de la obra que nos ocupa y, finalmente, se ofrece

[84] *Vid.* Manfred Kuehn, *Kant: a Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Esta obra ha sido traducida al español por Carmen García Trevijano en la editorial Forte Acento, Madrid, 2003.

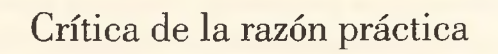
al lector un "Índice analítico" que le permitirá localizar fácilmente los términos exactos que usó el filósofo y la manera como se han vertido al español en la presente edición.

Para concluir deseo expresar mi agradecimiento a las personas que hicieron posible la existencia de la Biblioteca Immanuel Kant. Ante todo, al maestro Hernán Lara Zavala, director general de Publicaciones y Fomento Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México, y al doctor Rodrigo Díaz Cruz, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana. Enseguida quiero agradecer señaladamente a distinguidos miembros del Comité Académico de la Biblioteca Immanuel Kant: maestro Josu Landa Goyogana, doctora María Pía Lara y doctor Gustavo Leyva. Guardo una especial gratitud hacia el maestro Peter Storandt por la revisión técnica de la traducción y hacia el editor y excepcional políglota Juan Carlos Rodríguez Aguilar por la revisión estilística y cuidado de la edición. Finalmente, deseamos agradecer muy especialmente a los profesores Manfred Kuehn y Werner Stark del Kant Archiv de la Philipps Universität de Marburgo, lo mismo que a Reinhard Brandt, profesor emérito de dicha universidad, por la favorable acogida y respaldo ofrecido a la Biblioteca Immanuel Kant atendiendo a los fines estrictamente académicos que persigue esta colección y las instituciones que en ella participan.

Dulce María Granja Castro de Probert
Centro de Documentación Kantiana
Universidad Autónoma Metropolitana

[illegible]

por nuestros [illegible] y cuidado de la edición. Finalmente, deseamos agradecer muy especialmente a los profesores Manfred Kusch y [illegible] Stock del Saint Andrews de la Phillips Universität de Marburgo, lo mismo [illegible]


Crítica de la razón práctica

Prefacio

| // El motivo por el cual esta crítica no se intitula *Crítica de la razón pura práctica*, sino simplemente *Crítica de la razón práctica* en general, a pesar de que el paralelismo entre la razón práctica y la especulativa parecería exigir el primer título, es algo que este tratado por sí mismo explica con suficiencia. Él debe establecer simplemente *que hay razón pura práctica* y con esta intención examina críticamente toda su *facultad práctica*. Si con esto lo logra, no necesita, entonces, criticar la *facultad pura misma* para ver si la razón con dicha facultad, atribuida gratuitamente, no *se excede a sí misma* (como supuestamente ocurre en la razón especulativa), pues si ella, en su calidad de razón pura, realmente es práctica,[1] demostrará su propia realidad y la de sus conceptos mediante hechos, y toda disputa en contra de la posibilidad de que sea tal será en vano. <3>[3]

| Con esta facultad se establece también la *libertad* trascendental; tomada en el sentido absoluto necesitaba la razón especulativa al utilizar el concepto de causalidad para escapar de la antinomia en la cual cae inevitablemente al intentar pensar lo *incondicionado*[2] en la sucesión del enlace causal, pero la razón especulativa no pudo establecer este concepto más que de modo problemático, como no imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino solamente para no ser atacada en su propia esencia y no caer en un abismo de escepticismo por la presunta imposibilidad de aquello que ella tiene que permitir que valga al menos como pensable. <4>

El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular* de toda la construcción de un // sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él |4|

consistencia y realidad objetiva, esto es, su | *posibilidad* es *demostrada* con <5>
el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.

Sin embargo, entre todas las ideas de la razón especulativa, la idea de libertad es la única cuya posibilidad conocemos *a priori* sin todavía comprenderla,[3] porque ella es la condición* de la ley moral, ley que nosotros conocemos. Pero las ideas de *Dios* y de *inmortalidad* no son condiciones
de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto | necesario de una <6>
voluntad determinada mediante esa ley,[4] esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, podemos afirmar que no *conocemos* ni *comprendemos*, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad de estas ideas. No obstante, ellas son las condiciones de la aplicación de la voluntad determinada moralmente al objeto que le es dado *a priori* (el bien supremo). Por esto se puede y se debe *suponer* su posibilidad en este contexto práctico, pero sin conocerla ni comprenderla teóricamente. Para la última exigencia es suficiente, desde el punto de vista práctico, que no contengan ninguna imposibilidad interna (contradicción). Éste es el fundamento de un tener por verdadero meramente *subjetivo*, en comparación con la razón especulativa, pero *objetivamente* valedero para una razón, también pura aunque práctica, por el cual se confiere, mediante el concepto de libertad, a las ideas de Dios e inmortalidad, realidad objetiva, derecho e incluso necesidad subjetiva (necesidad de la razón pura) de suponerlas, sin que por ello la razón se extienda en su conocimiento teórico; sino que solamente es dada la posibilidad,

* Para que no se crea encontrar *incoherencias* en el hecho de que ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado afirme que la ley moral es la única condición bajo la cual podemos *adquirir conciencia* de la libertad, sólo quiero recordar aquí que si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; pues si la ley moral no fuese primeramente pensada con claridad en nuestra razón, nunca nos consideraríamos autorizados para *admitir* algo como la libertad (aun cuando ésta no sea contradictoria). Pero si no hubiera libertad, la ley moral no podría *de ningún modo encontrarse* en nosotros.

que // antes era sólo un *problema* y que aquí | viene a ser un *aserto*; [5]<7>
así, el uso práctico de la razón se vincula con los elementos del uso teórico. Y esta necesidad subjetiva no es una necesidad hipotética de una intención *arbitraria* de la especulación, de tener que suponer algo, si se quiere llegar al uso perfecto de la razón en la especulación; sino una necesidad *conforme a la ley* de admitir algo sin lo cual no puede ocurrir aquello que irremisiblemente se debe poner como propósito de la propia acción.

Sin duda, sería más satisfactorio para nuestra razón especulativa el resolver estos problemas por sí, sin este rodeo, y conservarlos como comprensión para el uso práctico; pero nuestra facultad especulativa no está dispuesta de modo tan favorable. Aquellos que se ufanan de tener conocimientos tan altos no deberían esconderlos para sí, sino exponerlos al examen y estimación públicos. Ellos quieren *demostrar.* ¡Adelante! Que demuestren y la crítica rendirá todas las armas a sus pies porque habrán vencido. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.*[5] Sin embargo, como
en realidad no quieren, porque supuestamente | no pueden, nosotros <8>
debemos retomar las armas para buscar en el uso moral de la razón los conceptos de *Dios, libertad* e *inmortalidad,* de cuya *posibilidad* la especulación no encuentra garantía suficiente, y fundar sobre aquel uso moral estos conceptos.

Aquí se esclarece también el enigma de la crítica de cómo en la especulación se puede *negar la realidad* objetiva al *uso* suprasensible *de las categorías* y, sin embargo, *se puede concederles* esta *realidad* respecto de los objetos de la razón pura práctica; esto necesariamente debe parecer *incoherente* mientras tal uso práctico se conozca sólo de nombre; pero si mediante un análisis completo de este último nos damos cuenta de que dicha realidad pensada no pretende ser ninguna *determinación* teórica

de las categorías ni extensión alguna del conocimiento a lo suprasensible,
sino que con esto sólo se quiere decir que a las categorías les corresponde en
este respecto dondequiera un *objeto*, porque o están contenidas *a priori*
en la necesaria determinación de la voluntad o están | ligadas insepara- <9>
blemente con el objeto de la misma, entonces desaparece aquella incohe-
rencia, // pues el uso que se hace de esos conceptos es diferente al uso que [6]
necesita la razón especulativa. En cambio, se presenta una confirmación
–que era apenas de esperarse y que resulta muy satisfactoria– de la *cohe-
rencia del modo de pensar* de la crítica especulativa. Como ésta se esforzó
en dar a los objetos de la experiencia como tales, y entre ellos también a
nuestro propio sujeto, el valor de meros *fenómenos*, poniéndoles, sin embar-
go, como fundamento cosas en sí, y por lo tanto sin considerar todo lo supra-
sensible como una ficción y su concepto como sin contenido, ahora la razón
práctica, sin haber hecho un acuerdo con la razón especulativa, proporciona
por sí misma realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la
causalidad, a saber, la *libertad* (si bien al ser ésta un concepto práctico,
sólo para su uso práctico) y confirma así mediante un hecho lo que en la
especulación podía ser únicamente *pensado*. Al mismo tiempo, la extraña
pero indiscutible afirmación de la crítica especulativa de que incluso *el
sujeto pensante es para sí mismo, en la intuición interna, meramente un
fenómeno*, recibe en la *Crítica de la razón práctica* confirmación tan plena
| que aun cuando la primera *Crítica* no la hubiese demostrado, habría que <10>
llegar a esta proposición.*

Así comprendo por qué las objeciones más importantes contra la *Crítica* que se me han presentado hasta ahora giran en torno de estos dos goznes: *por una parte*, la realidad objetiva de las categorías aplicadas a los

* La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo de la naturaleza, establecida la primera por medio de la ley moral y la segunda mediante la ley de la naturaleza, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible si éste no se representa como ser en sí mismo, con relación a la primera, ni como fenómeno, con relación a la segunda, en la conciencia *pura* en el primer caso y en la conciencia *empírica* en el segundo. Sin esto la contradicción de la razón consigo misma es inevitable.

noúmenos,[6] negada en el conocimiento teórico y afirmada en el conoci-
miento práctico; *por otra parte,* la exigencia paradójica de hacer de sí
mismo, como sujeto de la libertad, un noúmeno, pero al mismo tiempo,
respecto de la naturaleza, en la propia conciencia empírica, también un
fenómeno. Pues mientras no se tenían conceptos determinados de la mo-
ralidad y de la libertad no se podía | adivinar, por un lado, qué cosa poner <11>
como noúmeno en la base del fenómeno supuesto y, por otro lado, si en
todos los casos aún era posible formarse un concepto de noúmeno, si ante-
riormente ya se habían aplicado todos los conceptos del entendimiento
puro en su uso teórico exclusivamente a los meros fenómenos. Sólo una
detallada crítica de la razón práctica // puede suprimir todos estos equí- [7]
vocos y dejar bien claro el modo coherente de pensar que constituye pre-
cisamente su mayor mérito.[7]

Con esto quería justificar por qué en este trabajo los conceptos y
principios de la razón especulativa pura que ya han tenido su crítica
especial, de vez en cuando se someten de nuevo a examen; lo cual, por
regla general, no conviene al curso sistemático de una ciencia en pro-
ceso de construcción (pues es justo citar las cosas ya juzgadas, mas no
volver a discutirlas), pero *aquí* era lícito, e incluso necesario, porque
la razón es considerada en la transición a otro uso de aquellos concep-
tos totalmente distinto del que *allá se* hizo de ellos. | En tal transición <12>
es necesaria una comparación del uso antiguo con el nuevo, para dis-
tinguir bien la nueva vía de la anterior y al mismo tiempo hacer notar
la conexión entre ellas. Así pues, las consideraciones de este género,
entre otras, aquellas que se refieren una vez más al concepto de *liber-
tad*, pero en el uso práctico de la razón pura, no deberán tomarse como
intercalaciones destinadas solamente a llenar vacíos del sistema críti-
co de la razón especulativa (pues este sistema es completo desde su
punto de vista) y poner a la postre apoyos y contrafuertes, como suele

ocurrir en un edificio construido precipitadamente, sino como verda-
deros elementos que permiten ver la coherencia del sistema, dando a
comprender, en su exhibición real, conceptos que allá podían ser pre-
sentados sólo de modo problemático. Esta observación se refiere espe-
cialmente al concepto de *libertad*, del cual se debe notar con asombro
cómo tantos presumen todavía de poder comprenderlo muy bien y de
poder explicar su posibilidad pero sólo si lo consideran en su aspecto
psicológico, mientras que si lo hubieran examinado primero con cui-
dado desde el punto de vista trascendental, | habrían tenido que reco- <13>
nocer su *indispensabilidad* como concepto problemático en el uso
completo de la razón especulativa y también su completa *incomprensi-
bilidad*; y si después pasaran al uso práctico de este concepto habrían
tenido que llegar ellos mismos a esa determinación del concepto res-
pecto de sus principios, la cual de otra manera les costaría tanto traba-
jo aceptar. El concepto de libertad es la piedra con la que chocan todos
los *empiristas*, pero también es la clave de los principios prácticos más
sublimes para los *moralistas críticos* pues por ello // comprenden que [8]
necesariamente deben proceder de modo *racional*.[8] Por eso ruego al
lector no pasar con ojos distraídos en lo que se va a decir sobre este
concepto al final de la "Analítica".

La cuestión de si en un sistema de la razón pura práctica como el que
se desarrolla aquí a partir de la crítica de esa razón se ha hecho mucho o
poco esfuerzo, sobre todo para no abandonar el punto de vista adecuado a
a partir del cual se puede diseñar adecuadamente la totalidad de aquélla,
es algo que debo dejar al juicio de quienes conocen esta clase de trabajos.
| Si bien en él se presupone la *Fundamentación de la metafísica de las* <14>
costumbres, es sólo en cuanto ésta nos da un conocimiento provisional del
principio del deber a la vez que encuentra y justifica una determinada

fórmula de éste;[*] por lo demás, este trabajo se sostiene por sí mismo. Si no hemos agregado para completar la obra –como se hizo en la crítica de la razón especulativa– la *clasificación* de todas las ciencias prácticas, el motivo válido de esto se encuentra en la cualidad de esta facultad práctica de la razón, porque la determinación particular de los deberes como deberes | humanos, y su posterior subdivisión, es posible sólo si antes se <15>
ha conocido el sujeto de esta determinación (el hombre) conforme a la cualidad con la que realmente existe, aunque sea sólo en la medida necesaria con relación al deber en general; pero esa determinación no cabe en una crítica de la razón práctica en general, la cual solamente pretende establecer por completo los principios de la posibilidad, la extensión y los límites de la razón práctica sin referencia particular a la naturaleza humana. Así pues, la clasificación pertenece, en este caso, al sistema de la ciencia[10] y no al sistema de la crítica.[11]

En el segundo capítulo de la "Analítica" espero haber contestado satisfactoriamente a un agudo crítico amante de la verdad pero, con todo, siempre digno de estimación[12] quien objetó que *en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres el concepto // de bien no había sido establecido* [9]
antes del principio moral | (como en su opinión habría debido hacerse);[**] <16>
también he tenido en cuenta otras objeciones que me han | dirigido hom- <17>

[*] Un crítico,[9] queriendo lanzar una censura contra esta obra, ha acertado más de lo que quizá él mismo pensaba, al decir que en este escrito no se establece ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *nueva fórmula*. Pero ¿quién pretendería introducir un nuevo principio de toda la moralidad y, en cierto sentido, primero inventarla? Como si hasta ese momento el mundo hubiese ignorado en qué consiste el deber o hubiese estado en un error universal al respecto. Pero quien sabe lo que significa para el matemático una *fórmula*, la cual determina de manera exacta y sin dejar lugar al error lo que hay que hacer para resolver un problema, no estimará insignificante e inútil una fórmula que hace eso mismo respecto de todo deber en general.

[**] Se me podría aun objetar por qué tampoco se ha explicado previamente el concepto de *facultad de desear* o el de *sentimiento de placer*, sin embargo, esta objeción | sería injusta pues podríamos presu- <16>
poner razonablemente que se explica en la psicología, pero, a decir verdad, allí la definición podría estar establecida de modo tal que la determinación de la facultad de desear se basara en el sentimiento de placer (como en realidad generalmente suele ocurrir); por consiguiente, el principio supremo de la filosofía práctica necesariamente resultaría ser *empírico*, lo cual precisamente queda

bres que evidencian de corazón su interés en la búsqueda de la verdad
(pues los que sólo tienen presente su | viejo sistema y han establecido pre- <18>
viamente lo que debe ser aprobado o desaprobado, no desean ninguna
explicación que pudiera ser un obstáculo para su modo // particular de |10|
ver); así seguiré obrando en adelante.

Cuando se trata de la determinación de una facultad particular del alma humana, en cuanto a sus orígenes, contenidos y límites, no se puede, según la naturaleza del conocimiento humano, comenzar más que por una exhibición exacta y (en la medida en que lo permite el estado actual de los elementos que ya hemos adquirido) completa de sus *partes*. Pero se debe prestar atención a una segunda cuestión, más filosófica y más *arquitectónica,* a saber, comprender bien *la idea del todo* y, a partir de ella, en una facultad racional pura, tener en cuenta todas aquellas partes en su relación recíproca mediante su deducción del concepto de aquel todo. Este
examen y esta | garantía sólo son posibles con el íntimo conocimiento del <19>

---

por definir y que en esta crítica será completamente refutado. Por eso quiero dar aquí esta explicación tal y como se debe: sin resolver al comenzar, como es justo, este punto controvertido. La *vida* es la facultad de un ser para actuar según las leyes de la facultad de desear. La *facultad de desear es la facultad que tiene un ser de originar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones. El placer es la representación de la concordancia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida,* es decir, con la facultad *mediante la cual una representación origina la realidad de su objeto* (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producir al objeto). Para la crítica no necesito más conceptos tomados de la psicología; el resto lo proporciona
la crítica misma. Se puede | ver fácilmente que con esta explicación queda sin resolverse la cuestión <17>
de si el placer debe ser tomado siempre como fundamento de la facultad de desear o de si también, bajo ciertas condiciones, el placer sólo sigue a la determinación de esta facultad; porque esta explicación consta exclusivamente de características del entendimiento puro, es decir, categorías que no contienen nada empírico. Una precaución muy recomendable en toda la filosofía, aunque descuidada muy frecuentemente, es la de no precipitar sus juicios con una definición arriesgada antes del análisis completo del concepto, el cual frecuentemente se alcanza sólo después de mucho tiempo. También se verá a lo largo del transcurso de la crítica (tanto de la razón teórica como de la práctica) que se encuentran en él numerosas ocasiones de subsanar muchas deficiencias del viejo procedimiento dogmático de la filosofía y de corregir errores que no se ven hasta que se hace de los conceptos un uso de la razón *que corresponde a su totalidad.*

sistema y todos aquellos que permanecieron poco dispuestos a ocuparse en la primera investigación, o sea, quienes estimaron que no valía la pena adquirir este conocimiento, no llegarán al segundo grado, es decir, a la vista de conjunto que es un regreso sintético a lo que antes ha sido dado analíticamente, y no es de extrañarse que encuentren incoherencias por todas partes, si bien las lagunas que hacen suponer las incoherencias no se encuentran en el propio sistema sino simplemente en su modo incoherente de pensar.

En lo que respecta a este tratado, no me preocupa que me reprochen el querer introducir un *nuevo lenguaje*[13] porque la clase de conocimiento que aquí se trata se acerca de por sí a la fácil comprensión. Respecto de la primera *Crítica*, tampoco se le habría ocurrido hacer este reproche a quien la hubiera no nada más hojeado superficialmente sino examinando a profundidad. Rebuscar nuevas palabras cuando el lenguaje carece en absoluto de expresiones para conceptos dados | es un esfuerzo pueril por distinguir- <20>
se del vulgo, si no por genuinos y novedosos pensamientos, al menos por un pedazo de tela nueva sobre un vestido viejo. Así pues, si los lectores de aquella obra conocen expresiones más populares que se adapten, sin embargo, al pensamiento como a mí me parece que lo hacen aquellas otras, o bien si se creen capaces de demostrar que aquel pensamiento carece de valor y por lo tanto también cualquier expresión que lo designe, en el primer caso estaré muy agradecido pues sólo quiero ser comprendido; en el segundo, harían una obra meritoria para la filosofía. Pero en tanto que aquellos pensamientos permanezcan, // dudo mucho que puedan encontrarse para [11]
ellos otras expresiones adecuadas y, al mismo tiempo, más corrientes.*

* Más (que aquella incomprensibilidad) yo temo que aquí algunas veces se interpreten mal ciertas expresiones que seleccioné con muchísimo cuidado para no dar lugar a errores acerca del concepto que designan. Así, en la tabla de las categorías de la razón *práctica*, en el título de la *modalidad*, lo *permitido* y lo *no* | *permitido* (lo posible e imposible en el orden práctico-objetivo), en el uso común <21>

| // De este modo, pues, los principios *a priori* de dos facultades del <21>[12]
espíritu, la facultad de | conocer y la facultad de desear han sido descu- <22>
biertos y determinados según las condiciones, la extensión y los | límites <23>
de su uso y con ello ha sido puesto un fundamento seguro para una filosofía sistemática, tanto teórica como práctica, en cuanto ciencia.

Lo peor que podría ocurrirle a estos esfuerzos es que alguien hiciera el inesperado descubrimiento de que no existe en ninguna parte, ni puede haber, conocimiento *a priori*.[14] Pero no existe ese peligro. Eso sería como si alguien quisiera demostrar mediante la razón que no hay razón. En efecto, decimos que conocemos una cosa mediante la razón solamente cuando tenemos conciencia de que habríamos podido conocer esta

---

del idioma, tienen un sentido casi igual al de la categoría subsiguiente del *deber* y de lo *contrario al deber;* pero aquí la *primera* categoría debe significar lo que está de acuerdo o en contradicción con un precepto práctico únicamente posible (como, por ejemplo, la solución de todos los problemas de la geometría y de la mecánica); la *segunda*, lo que se encuentra en tal relación con una ley que reside *realmente* en la razón en general. Esta diferencia de significado no es del todo extraña al uso común del idioma, aunque poco usual. Así, por ejemplo, a un orador como tal *no* le está *permitido* forjar nuevas palabras o nuevos ensambles de palabras, pero sí al poeta, hasta cierto punto; aunque en ninguno de los dos casos se piensa en el deber. En efecto, si alguien quiere perder su prestigio de orador, nadie puede impedírselo. Aquí se trata sólo de la distinción de los *imperativos* en virtud del fundamento determinante *problemático*, *asertórico* y *apodíctico*. Igualmente, en aquella nota en la
que puse una contra otra las ideas morales de la perfección práctica | según las diversas escuelas <22>
filosóficas, he distinguido la idea de *sabiduría* de la idea de *santidad*, si bien en el fondo y objetivamente yo mismo las he declarado como idénticas. Pero en aquel lugar entiendo por *sabiduría* sólo aquélla que el hombre (el estoico) se atribuye, es decir, *subjetivamente* como una propiedad atribuida al hombre. (Quizá el término *virtud*, que el estoico ostentaba también con mucha frecuencia, pudiera indicar mejor lo característico de su escuela). Pero la expresión de *postulado* de la razón pura práctica podría ser la que diera sobre todo motivos a una falsa interpretación si se confundiera con el sentido que tienen los postulados de la matemática pura, los cuales implican certeza apodíctica. Pero éstos postulan la *posibilidad de una acción* cuyo objeto de antemano se ha conocido *a priori*, teóricamente con plena certeza como *posible*. En cambio, aquél postula la posibilidad de un *objeto* mismo (Dios y la inmortalidad del alma), infiriéndola de leyes *prácticas* apodícticas, por tanto solamente para fines de una razón práctica; por eso esta certeza de la posibilidad postulada no es de
ningún modo | una necesidad conocida teóricamente, y por lo tanto tampoco apodícticamente; es <23>
decir, no es una necesidad conocida por referencia al objeto sino una suposición necesaria por referencia al sujeto, para el cumplimiento de sus leyes objetivas pero prácticas, y por lo tanto es solamente una hipótesis necesaria. No supe encontrar mejor expresión para esta necesidad racional subjetiva pero verdadera e incondicionada.

cosa aunque no se nos hubiese presentado | así en la experiencia; por lo tanto, conocimiento racional y conocimiento *a priori* son idénticos. Es una completa contradicción querer sacar la necesidad desde una proposición empírica (*ex pumice aquam*)[15] y por medio de esta necesidad querer proporcionar a un juicio verdadera universalidad (sin la cual no hay inferencia alguna de la razón, ni tampoco inferencia por analogía, puesto que la analogía es una universalidad y una necesidad objetiva al menos presunta y por lo tanto presupone siempre la universalidad y necesidad objetiva). Sustituir la necesidad subjetiva, es decir el hábito,[16] por la necesidad objetiva, que sólo existe en los juicios *a priori*, significa negar a la razón la facultad de juzgar el objeto, es decir, de conocer al objeto y lo que le corresponde; significaría por ejemplo, respecto a lo que sigue con frecuencia y siempre a un cierto estado antecedente, no poder decir que de éste se puede inferir aquél (porque significaría necesidad objetiva y concepto de enlace *a priori*), sino que sólo se pueden esperar (parecido al modo de los animales) casos similares, lo cual equivale en el fondo a rechazar el concepto de causa al considerarlo falso, un | mero engaño del pensamiento. Si se quiere reparar esta falta de validez objetiva, y por tanto universal, diciendo que no hay ningún fundamento para atribuir otro modo de representación a otros seres racionales, y si esto nos proporcionara una inferencia válida, nuestra ignorancia serviría más que todas nuestras reflexiones para ampliar nuestro conocimiento, pues simplemente por el hecho de que no conocemos otros seres racionales distintos al hombre, tendríamos derecho a suponer que son tal y como nos conocemos a nosotros mismos, es decir que los conoceríamos realmente. Ni siquiera menciono aquí que la universalidad del tener por verdadero no demuestra la validez // objetiva de un juicio (es decir, la validez del mismo como conocimiento); aunque causalmente aquella universalidad tuviera lugar no podría, sin embargo, proporcionar una prueba de la concordancia con el objeto; más bien sólo la validez objetiva constituye el fundamento de un necesario acuerdo unánime universal.

<24> <25> [13]

| Hume se acomodaría muy bien a los principios de este sistema del <26>
empirismo universal; pues, como se sabe, únicamente exigía que en lugar de toda significación objetiva de la necesidad en el concepto de causa se supusiera una significación meramente subjetiva, a saber, el hábito, para negar a la razón todo juicio sobre Dios, la libertad y la inmortalidad; y ciertamente era muy hábil, si se le concedía solamente los principios, para deducir de ellos las consecuencias con toda contundencia lógica. Pero ni siquiera Hume hizo tan universal el empirismo como para incluir en él también a la matemática. Él consideraba las proposiciones de ésta como analíticas, y si esto fuera cierto también serían apodícticas, aunque con ello no se podría concluir nada respecto de una facultad de la razón de producir también en filosofía juicios apodícticos, o sea sintéticos (como el principio de causalidad). Pero si se admitiese como *universal* el empirismo de los principios, quedaría también la matemática incluida en él.

| Ahora bien, si la matemática entra en contradicción con la razón, <27>
que sólo admite principios empíricos, como es inevitable en la antinomia en la que la matemática demuestra irrefutablemente la divisibilidad infinita del espacio mientras que el empirismo no la puede admitir: entonces la mayor evidencia posible de la demostración está en abierta contradicción con las supuestas inferencias provenientes de los principios de la experiencia, y hay que preguntar como el ciego de *Cheselden*:[17] ¿qué cosa me engaña, la vista o el tacto? (porque el empirismo se funda en una necesidad *sentida*, pero el racionalismo en una necesidad *comprendida*). Y así el empirismo universal se manifiesta como el verdadero *escepticismo*, que falsamente se ha atribuido a Hume en un sentido tan ilimitado[*] porque al

[*] Los nombres que designan la pertenencia a una secta siempre han dado lugar a mucha injusticia; como por ejemplo si alguien dijese: *N es un idealista*. Pues si bien éste no sólo admite sino que afirma con insistencia que a nuestras representaciones de las cosas externas | corresponden objetos <28>
reales de cosas externas, quiere, sin embargo, que la forma de la intuición de estas cosas no dependa de ellas sino sólo del espíritu humano.[18]

// menos él dejaba | en la matemática[19] una piedra de toque infalible de la experiencia, mientras que el escepticismo no admite piedra de toque alguna (una piedra de toque no podría encontrarse más que en principios *a priori*) para la experiencia, si bien ésta no consiste sólo en sentimientos sino también en juicios. [14] <28>

Sin embargo, como en esta epoca filosófica y crítica difícilmente se puede tomar en serio aquel empirismo, que presuntamente ha sido puesto sólo para ejercitar la facultad de juzgar y para poner más en claro, mediante contraste, la necesidad de principios racionales *a priori*, se puede agradecer a quienes quieren aplicarse en ese trabajo, por lo demás, nada instructivo.

Introducción

| // *De la idea de una crítica de la razón práctica* <29>[15]

El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad de
conocer y una crítica de la razón respecto de ese uso se refería, en princi-
pio, sólo a la facultad *pura* del conocimiento, puesto que esta facultad
hacía nacer la sospecha, confirmada posteriormente, de que se perdía
fácilmente más allá de sus límites, entre objetos inaccesibles o incluso en
conceptos contradictorios. Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo
distinto. En éste la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la
voluntad, la cual es la facultad o de producir objetos correspondientes a
las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es de-
cir su causalidad, a la realización de esos objetos (sea o no suficiente | la <30>
facultad física);[20] porque en él la razón puede al menos llegar a determi-
nar la voluntad y siempre tiene realidad objetiva, en cuanto se trata sola-
mente del querer. Aquí la primera cuestión es, pues, si la razón pura
basta por sí sola para la determinación de la voluntad, o si sólo cuando
está empíricamente condicionada puede ser un fundamento determinan-
te.[21] Ahora bien, aquí interviene un concepto de causalidad justificado
por la crítica de la razón pura, si bien incapaz de ser exhibido empírica-
mente, a saber, el concepto de *libertad*; si ahora podemos encontrar fun-
damentos para demostrar que esa propiedad pertenece verdaderamente a
la voluntad humana (y así igualmente, a la voluntad de todos los seres
racionales), entonces queda manifiesto no sólo que la razón pura puede
ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón limitada empíricamente, es
práctica de modo incondicionado. Por lo tanto, habremos de elaborar una
crítica, no de la razón *pura práctica*, sino sólo de la razón *práctica* en
general; pues la // razón pura, una vez que se haya demostrado que hay [16]
una razón tal, no necesita crítica. Ella misma contiene la pauta para la
crítica de todo su uso. La crítica | de la razón práctica en general tiene, <31>

pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada su pretensión de querer ser ella sola el fundamento determinante de la voluntad. El uso de la razón pura, una vez establecido que ésta existe, es sólo inmanente; en cambio, el uso empíricamente condicionado, que se atribuye el poder exclusivo, es trascendente y se manifiesta en exigencias y mandatos que sobrepasan totalmente su dominio, lo cual es precisamente lo opuesto de lo que podía decirse de la razón pura en su uso especulativo.

Sin embargo, como aquí todavía sigue siendo el conocimiento de la razón pura el fundamento del uso práctico, la división de una crítica de la razón práctica deberá ser establecida, en sus líneas generales, conforme a la de la razón especulativa. Así pues, deberemos tener una "Doctrina de los elementos" y una "Doctrina del método" de la razón práctica. Aquélla, primera parte de este tratado, contendrá una "Analítica" como regla de la verdad y una "Dialéctica" como exhibición y solución de la apariencia en los juicios de la razón práctica. Pero el orden de la subdivisión de la | <32> "Analítica" será, a su vez, el inverso seguido en la *Crítica de la razón pura* especulativa; ya que en la presente crítica, comenzando por los *principios* iremos a los *conceptos* y sólo de éstos, en la medida de lo posible, iremos a los sentidos; en cambio, en la razón especulativa comenzamos por los sentidos y debimos acabar en los principios. El motivo de esto consiste en que ahora tenemos que ver con una voluntad y debemos examinar la razón en relación no con objetos sino con esta voluntad y con su causalidad, pues los principios de la causalidad incondicionada empíricamente deben ser el comienzo, sólo después del cual se podrá intentar establecer nuestros conceptos del fundamento determinante de tal voluntad, de su aplicación a los objetos y, por último, al sujeto y a su sensibilidad. La ley de la causalidad por libertad, es decir, algún principio puro práctico, es aquí inevitablemente el comienzo y determina los objetos a los cuales únicamente puede ser referida.

| // PRIMERA PARTE <33>[17]

Doctrina de los elementos de la razón pura práctica

LIBRO PRIMERO
ANALÍTICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

Capítulo primero
De los principios fundamentales de la razón pura práctica

1. Definición

| // *Principios fundamentales* prácticos son las proposiciones que contie- <35>[19]
nen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan
varias reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas* si la condición es consi-
derada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son
objetivos o *leyes prácticas* si la condición es reconocida como objetiva, es
decir, válida para la voluntad de todo ser racional.

Observación

Si se admite que la razón pura puede contener en sí un fundamento práctico,
es decir, que basta para la determinación de la voluntad, | entonces hay leyes <36>
prácticas; si no se admite, todos los principios prácticos serán únicamente
máximas. En la voluntad patológicamente influida de un ser racional se pue-
de encontrar un conflicto de las máximas con las leyes prácticas reconocidas
por él mismo. Por ejemplo, alguien puede adoptar la máxima de no soportar
ofensa alguna sin vengarla y, sin embargo, comprender al mismo tiempo que
ésta no es una ley práctica sino solamente su propia máxima y que, tomada
como regla para la voluntad de todo ser racional, ella no puede concordar
consigo misma en la misma máxima. En el conocimiento de la naturaleza los
principios de lo que ocurre (*e.g.* el principio de la igualdad de acción y reac-
ción en la comunicación del movimiento) son al mismo tiempo leyes de la
naturaleza, pues el uso // de la razón es ahí teorético y está determinado por [20]

la cualidad del objeto. En el conocimiento práctico, es decir, en aquel que sólo se ocupa de los fundamentos determinantes de la voluntad, los principios que uno se hace no son ya por ello leyes a las cuales uno se halle inevitablemente sujeto, porque la razón en el uso práctico se ocupa del sujeto, es decir, de la facultad de desear y la regla se puede orientar de diversos modos por la disposición particular de esta facultad. La regla práctica es siempre un producto de la razón porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como intención. Sin embargo, para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo*, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla. Así pues, los imperativos
tienen valor objetivo | y son totalmente distintos de las máximas en cuan- <37>
to que éstas son principios subjetivos. Aquéllos determinan las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, únicamente respecto del efecto y suficiencia para el mismo, o bien determinan sólo la voluntad, sea ésta suficiente o no para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y contendrían meros preceptos de habilidad; los segundos, en cambio, serían imperativos categóricos y sólo ellos serían leyes prácticas. Así pues, las máximas son *principios fundamentales*, pero no son *imperativos.* Mas los imperativos mismos cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad absolutamente como voluntad sino sólo por referencia a un efecto deseado, esto es, cuando son imperativos hipotéticos, son *preceptos* prácticos pero no *leyes.* Estas últimas deben determinar suficientemente a la voluntad como voluntad, aun antes de que yo pregunte si dispongo de la facultad necesaria para un efecto deseado o qué tengo que hacer para producirlo; por lo tanto, deben ser categóricas, pues de otro modo no serían leyes pues les faltaría la necesidad, misma que, si se quiere que sea práctica, debe ser independiente de condiciones patológicas

y, por tanto, ligadas de modo contingente a la voluntad. Por ejemplo, decid a alguien que debe trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer miseria en la vejez; éste es un precepto práctico de la voluntad correcto y a la vez importante. Pero se ve fácilmente que aquí la voluntad se remite a *otra cosa*, que, se presupone, se desea y ese deseo debe dejarse al agente mismo, pues quizá él considera otras fuentes de ayuda distintas al patrimonio adquirido, o no espera en absoluto llegar a viejo, o piensa que si llega ese día en caso de
pobreza podrá contentarse con poco. La razón, | única fuente de toda regla <38>
que contenga necesidad, pone en este precepto suyo también la necesidad (pues sin ella no sería un imperativo), pero ésta es sólo subjetivamente condicionada y no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos. Aunque para su legislación se requiere que sólo necesite presuponerse
a sí // misma, porque la regla es objetiva y universalmente válida única- [21]
mente cuando vale sin las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro. Ahora bien, decid a alguien que nunca debe hacer promesas falsas: ésta es una regla que se refiere solamente a su voluntad, sean o no alcanzables las intenciones que mediante esa voluntad el hombre se puede proponer; sólo se pretende determinar totalmente *a priori* el querer mediante aquella regla. Ahora bien, si se encuentra que esta regla es correcta en la práctica, entonces es una *ley*, porque es un imperativo categórico. Por lo tanto, las leyes prácticas se refieren sólo a la voluntad, sin considerar lo que se consigue mediante su causalidad, de la cual se puede hacer abstracción (porque pertenece al mundo de los sentidos) para obtener puras estas leyes.

2. Teorema I

Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas.

Por materia de la facultad de desear entiendo un objeto cuya realidad se
desea. Cuando el deseo de este objeto | precede a la regla práctica y es la <39>
condición por la cual hacemos de ella un principio, entonces yo digo (en
primer lugar) que este principio siempre es empírico, porque entonces el
fundamento determinante del arbitrio[22] es la representación de un objeto y
la relación de ésta con el sujeto mediante la cual se determina la facultad de
desear para la realización del objeto. Ahora bien, una relación tal con el
sujeto significa el *placer* en la realidad de un objeto. Así pues, este placer
debería ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del arbitrio. Aunque de ninguna representación de objeto alguno, cualquiera que ella sea, se puede conocer *a priori* si estará ligada con *placer* o con *displacer* o si será *indiferente*. Así pues, en tal caso el fundamento determinante del arbitrio debe ser siempre empírico y por lo tanto también el principio práctico material que lo presuponía como condición.

Ahora bien (en *segundo* lugar), un principio que se funda solamente en
la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o un displacer
(condición que en todo momento sólo puede conocerse empíricamente y
que no puede ser válida de modo igual para todos los seres racionales),
puede servir como *máxima* para el sujeto que la posee, pero no como // *ley* [22]
(porque le falta la necesidad | objetiva que debe ser conocida *a priori*), <40>
así que tal principio no puede proporcionar nunca una ley práctica.

3. Teorema II

Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad.

El placer que proviene de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto se pretende que sea un fundamento determinante de su deseo, se funda en

la *receptibilidad* del sujeto, porque *depende* de la existencia de ese objeto; pertenece, por tanto, al sentido (sentimiento) y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación *con un objeto,* según conceptos, pero no con el sujeto según sentimientos. El placer, por consiguiente, es práctico sólo en cuanto la sensación de agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto determina la facultad de desear. Pero en un ser racional la conciencia del agrado de la vida, que acompaña permanentemente toda su existencia, es la *felicidad,* y el principio de hacer de la felicidad el fundamento determinante del arbitrio es el principio del amor propio. Entonces todos los principios materiales que ponen el fundamento determinante del | arbitrio en el placer o displacer que se siente por la <41>
realidad de un objeto cualquiera son, en cuanto a eso, totalmente de *la misma clase,* así que todos ellos pertenecen al principio del amor propio, o sea, de la felicidad propia.

Corolario

Todas las reglas prácticas *materiales* ponen el fundamento determinante de la voluntad en la *facultad inferior de desear,* y si no existieran en absoluto leyes *puramente formales* que determinaran suficientemente a la voluntad, tampoco podría admitirse una *facultad de desear superior.* [23]

Observación I

Es de extrañarse que hombres, por lo demás perspicaces, puedan creer encontrar una // diferencia entre la *facultad de desear inferior* y la [23]
superior según las *representaciones* que están ligadas al sentimiento de placer tengan su origen en los *sentidos* o en el *entendimiento.* Porque cuando se pregunta por los fundamentos determinantes del deseo

y se ponen en el agrado que se espera de alguna cosa, no importa de dónde
provenga la *representación* de ese objeto que deleita, sino sólo cuánto *delei-*
ta ésta. Si una representación, bien que tenga su sede y origen en el enten-
dimiento, puede determinar el arbitrio sólo porque supone en el sujeto un
sentimiento de placer, entonces el que ella sea un fundamento determinante
del arbitrio depende completamente de la cualidad del sentido interno, a
saber, de que este sentido pueda ser afectado con agrado mediante aquella
representación. Por muy diversas que sean las representaciones | de los <42>
objetos, sean representaciones del entendimiento y hasta de la razón, en
contraposición con las representaciones de los sentidos: el sentimiento de
placer, único sentimiento por el cual las representaciones constituyen pro-
piamente el fundamento determinante de la voluntad (el agrado o deleite
que uno espera y que impulsa la actividad de producción del objeto), es de
la misma clase no sólo porque no puede ser conocido más que empíricamen-
te, sino también porque afecta una misma fuerza de la vida que se manifiesta
en la facultad de desear y, en esta relación, no puede ser distinto, más que en
el grado en que afecta, de cualquier otro fundamento determinante. De
otro modo, ¿cómo podría hacerse una comparación, respecto de la *magni-*
tud, entre dos fundamentos determinantes completamente distintos en el
tipo de representación para preferir aquel que más afecta la facultad de
desear? Uno y el mismo hombre puede regresar, sin haberlo leído, un libro
instructivo para él y que sólo una vez llega a sus manos, para no perder la
caza; puede marcharse durante un bello discurso para no llegar tarde a
la comida; abandonar una conversación amena y sensata, que en general
aprecia mucho, para sentarse a la mesa de juego; incluso puede rechazar a
un pobre, a quien en otra ocasión tendría placer en socorrer, por no traer en
el bolsillo más dinero que el necesario para pagar su entrada a la carpa. Si la
determinación de la voluntad se funda sobre el sentimiento de agrado o

desagrado que se espera de una causa cualquiera, es completamente indi-
ferente el tipo de representación por la cual se está afectado. Cuán intenso
es este agrado, cuán duradero, cuán fácilmente adquirido y cuán frecuen-
temente repetido, es lo que importa para decidirse en la elección. Así
como a aquel | que necesita oro para gastar le es totalmente indiferente <43>
que la materia del oro haya sido extraída de la montaña o sacada de la
arena lavada, con tal que se lo reciban en todas partes por el mismo valor,
así ningún hombre, cuando lo que le importa es únicamente el agrado de
la vida, pregunta si las representaciones son del entendimiento o de los
sentidos, sino sólo *cuánto y cuán intenso es el placer* que le proporcionan
por el mayor tiempo. Sólo aquellos que gustan disputar a la razón pura
la facultad de determinar a la voluntad sin // presuponer ningún sentimien- [24]
to, pueden desviarse a tal grado de su propia definición que declaren des-
pués totalmente heterogéneo a lo que antes ellos mismos se habían referido
como uno y el mismo principio. Así resulta, por ejemplo, que se puede
encontrar deleite en el mero *uso de la fuerza*, en la conciencia de la propia
fortaleza del alma para vencer los obstáculos que se oponen a nuestro
propósito, en el cultivo de los talentos del espíritu, etc.; y justamente lla-
mamos a éstas las alegrías y los deleites *más refinados* porque se hallan,
más que otros, en nuestro poder, no se desgastan sino por el contrario,
fortalecen el sentimiento para gozar aún más los placeres de esa clase y,
mientras deleitan, cultivan. Pero venderlos por ello como otra manera de
determinar la voluntad, distinta a hacerlo mediante el sentido, ya que su-
ponen, para la posibilidad misma de esos deleites, un sentimiento predis-
puesto en nosotros a ese efecto como primera condición de esa
complacencia, es lo mismo que cuando unos ignorantes que quieren cha-
pucear en la metafísica piensan la materia tan fina, tan superfina, que tal
vez se marean a sí mismos y después creen que han ideado un ser *espiri-
tual* y, sin embargo, extenso. Si siguiendo a *Epicuro*, para determinar la
voluntad reducimos la virtud al simple deleite que promete, | entonces <44>

no podemos criticarlo porque considere ese deleite completamente igual a aquellos que provienen de los sentidos más groseros; pues no hay ningún fundamento para imputarle el haber atribuido únicamente a los sentidos corporales las representaciones que despertarían en nosotros ese sentimiento. En cuanto se puede conjeturar, él también buscó la fuente de muchas de estas representaciones en el uso de la facultad superior del conocimiento; pero esto no le impidió, ni podía impedirle, considerar, según el principio citado, completamente igual a los otros el deleite que nos proporcionan esas representaciones tal vez intelectuales, y por el cual únicamente pueden ser fundamentos determinantes de la voluntad. *Ser coherente* es el mayor deber de un filósofo y, sin embargo, es el que más raramente se encuentra. De ello las antiguas escuelas griegas nos proporcionan más ejemplos que los que encontramos en nuestro sincrético siglo en el cual se produce artificiosamente un cierto *sistema de coalición*[24] de principios fundamentales que se contradicen, lleno de mala fe y superficialidad, porque conviene más a un público que se contenta con saber cualquier cosa de todo y finalmente no saber nada y, sin embargo, ser hombre de todas las sillas.[25] El principio de la propia felicidad, por mucho uso que se hiciera en él del entendimiento y de la razón, no contendría en sí ningún otro fundamento determinante de la voluntad que aquellos que son adecuados a la facultad *inferior* de desear y, entonces, o no existe facultad superior de desear, o la *razón pura* tiene que ser por sí sola práctica, es decir, debe poder determinar la voluntad tan sólo mediante la forma de la regla | práctica, sin presu- <45>
poner ningún sentimiento y, por lo tanto, sin las representaciones de lo agradable o de lo desagradable como materia de la facultad de desear, materia que es siempre una condición empírica de los principios. Sólo entonces la razón, en cuanto determina por sí sola // la voluntad (y no está al [25]
servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad *superior* de desear, a la cual está subordinada la facultad patológicamente determinable;

y la razón difiere realmente o, más aún, *específicamente*, de esta última, de modo que incluso la más mínima adición de los impulsos de ésta daña su fuero y preeminencia, del mismo modo que el más mínimo elemento empírico, como condición en una demostración matemática, disminuye y anula su valor y rigor. La razón determina en una ley práctica la voluntad inmediatamente y no mediante la intervención de un sentimiento de placer o displacer, ni siquiera mediante un placer en esta ley y sólo el hecho de que como razón pura pueda ser práctica le permite ser *legisladora*.

Observación II

Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional pero finito, y por ello es un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear; porque el contentamiento con toda su existencia no es una posesión originaria ni una bienaventuranza, que supondría una conciencia de autosuficiencia e independencia, sino más bien un problema que a este ser le ha impuesto su propia naturaleza finita puesto que tiene necesidades concernientes a la materia de su facultad de desear, es decir, a algo que se refiere a un sentimiento de placer o displacer que subyace subjetivamente y que determina lo que necesita para estar contento con su estado. Pero, precisamente porque este fundamento material determinante sólo puede ser conocido empíricamente por el sujeto, es imposible considerar este problema como una ley, pues ésta, por su carácter de objetiva, debería contener, en todos los casos y para todos los seres racionales, | *precisamente el mismo fundamento determinante* de la voluntad, pues si bien la relación práctica de los *objetos* con la facultad de desear se basa *en todos los casos* en el concepto de felicidad, éste es sólo el título general de los fundamentos determinantes subjetivos y no determina nada en modo específico, en tanto que sólo se trata de eso en este problema práctico, el cual no puede ser resuelto sin esa determina- <46>

ción específica. Porque aquello en lo cual ha de poner cada uno su felicidad depende de su sentimiento particular de placer y displacer, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de tal sentimiento: una ley *subjetivamente necesaria* (como ley de la naturaleza) es, por consiguiente, *objetivamente*, un principio práctico bastante *contingente* que puede y debe ser muy distinto en diferentes sujetos, por lo tanto, no puede nunca dar lugar a una ley porque en el deseo de felicidad no importa la forma de la conformidad a leyes, sino únicamente de la materia, es decir, de si debo esperar deleite y en qué medida en la observancia de la ley. Los principios del amor propio, si
bien pueden contener reglas universales de destreza (de encontrar // [26]
medios para intenciones), son en este caso meramente principios teóri-
cos* (por ejemplo, el que quiera | comer pan, deberá idear un molino). <47>
Pero los preceptos prácticos que se fundan en estos principios nunca pueden ser universales, porque el fundamento determinante de la facultad de desear está fundado en el sentimiento de placer y de displacer, que nunca puede suponerse como orientado universalmente hacia los mismos *objetos*.

Pero incluso suponiendo que todos los seres racionales finitos pensaran del mismo modo respecto de lo que deberían admitir como objetos de sus sentimientos de placer y dolor, e incluso respecto de los medios de los cuales deberían servirse para obtener los primeros y apartar los segundos, ellos no podrían de ninguna manera declarar el *principio del amor propio* una *ley práctica*; porque esta unanimidad misma sería sólo contingente.

* Las proposiciones que en la matemática o en la doctrina de la naturaleza se llaman *prácticas*, deberían propiamente llamarse *técnicas*. Puesto que en estas ciencias no se trata para nada de la determinación de la voluntad; indican solamente lo múltiple de la acción posible, lo cual es suficiente para producir un efecto determinado y, por lo tanto, son tan teóricas como todas las proposiciones que enuncian la conexión de la causa con un efecto. Ahora bien, aquél que desea el efecto, debe también aceptar ser la causa.

Siempre el fundamento determinante seguiría valiendo sólo subjetivamente y seguiría siendo meramente empírico y no tendría aquella necesidad que se piensa en cada ley, la necesidad objetiva por fundamentos *a priori*; a menos que esa necesidad se tomara no como práctica, sino como sólo física, es decir, que la acción nos viniera impuesta tan inevitablemente por nuestra inclinación, como el bostezo cuando vemos bostezar a otros. Sería más factible sostener que no hay leyes prácticas sino sólo *consejos* respecto de nuestros deseos, antes de elevar principios meramente subjetivos al grado de leyes prácticas, las cuales tienen una necesidad totalmente objetiva y no sólo subjetiva y que deben ser conocidas *a priori* mediante la razón pero no mediante la experiencia (por más empíricamente universal que sea). Incluso a las reglas de fenómenos concordantes sólo se les llama leyes de la naturaleza (por ejemplo, a las mecánicas) cuando son conocidas verdaderamente *a priori*, o al
menos | se supone (como en las químicas) que serían conocidas *a priori* <48>
por fundamentos objetivos si nuestra comprensión llegase más a fondo. Sólo en los principios prácticos meramente subjetivos se pone expresamente como condición que tengan por fundamento no condiciones del arbitrio objetivas, sino subjetivas; por lo tanto, que puedan presentarse siempre como meras máximas pero nunca como leyes prácticas. Esta última observación parece a primera vista puro verbalismo, pero es la determinación verbal de la diferencia más importante que se pueda considerar en las investigaciones prácticas.

// 4. Teorema III [27]

Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como *leyes prácticas universales* sólo puede pensarlas como principios tales que contengan

el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es el fundamento determinante de esta última o no lo es.[26] Si es el fundamento determinante, la regla de la voluntad estaría sujeta a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer y displacer) y, por lo tanto, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se abstrae toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento determinante), no queda de esa ley | más <49>
que la mera *forma* de una legislación universal. Por consiguiente, un ser racional o no puede considerar *sus* principios subjetivos prácticos, es decir, sus máximas, al mismo tiempo como leyes universales, o bien debe admitir que la mera forma de éstos, según la cual *se hacen apropiados para una legislación universal*, por sí sola los hace una ley práctica.

Observación

Qué forma de las máximas se presta para una legislación universal y cuál no, esto lo puede distinguir sin necesidad de instrucción el entendimiento más común. Por ejemplo, yo he adoptado la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Ahora está en mis manos un *depósito* cuyo propietario ha muerto sin haber dejado ningún escrito a este respecto. Naturalmente éste es el caso de mi máxima. Ahora sólo quiero saber si aquella máxima puede también valer como ley práctica universal. Así pues, la aplico al caso presente y pregunto si puede recibir la forma de una ley, y por consiguiente, si yo, mediante mi máxima, puedo dar al mismo tiempo una ley de este género: cualquiera puede negar tener un *depósito*, cuya existencia nadie le puede probar. Inmediatamente me doy cuenta de que tal principio, como ley, se destruiría a sí mismo, porque haría que no hu-

biese depósito alguno.[27] Una ley práctica que yo reconozca como tal, debe calificar para la legislación universal; ésta es una proposición idéntica y, por lo tanto, clara por sí misma. Si digo ahora que mi voluntad está sujeta a una *ley* práctica, no puedo aducir mi inclinación (por ejemplo, en el
presente caso, mi codicia) como fundamento // determinante de la volun- [28]
tad apropiado para la ley práctica | universal, porque esta inclinación, <50>
lejos de ser apropiada para una legislación universal, más bien se destruirá a sí misma al tomar la forma de una ley universal.

Por eso es de extrañar que, dado que el deseo de felicidad es universal y por lo tanto también la *máxima* mediante la cual cada uno se pone la felicidad como fundamento determinante de su voluntad, haya podido venir a la mente de hombres sensatos declarar por eso esta máxima una *ley práctica* universal. Pues mientras que generalmente una ley universal de la naturaleza hace concordar todo, aquí en cambio, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, resultaría exactamente lo opuesto extremo de la coincidencia, la peor de las contradicciones y la completa destrucción de la máxima misma y de su intención, pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (el propio bienestar), el cual, aunque bien puede ser compatible por contingencia con las intenciones que otros dirigen de igual modo a sí mismos, es totalmente insuficiente para hacer una ley, porque las excepciones que en ocasiones se tiene derecho de hacer son infinitas y no pueden ser reunidas determinadamente en una regla universal. De este modo resulta una armonía semejante a la que se representa en cierto poema satírico a propósito de la concordia de almas de dos esposos que se arruinan mutuamente: "¡Oh admirable armonía! Lo que él quiere, ella lo quiere también..." o parecida a aquello que se cuenta de la pretensión expresada por el rey *Francisco I* contra el emperador *Carlos V*: "lo que mi hermano Carlos quiere (Milán), lo quiero también yo". Los fundamentos determinantes empíricos no son apropiados para una legislación universal externa,

pero tampoco para una legislación universal interna, porque cada uno funda su inclinación sobre su propio | sujeto, pero otro individuo pone otro sujeto <51>
y en cada uno es ora ésta, ora otra inclinación la que tiene un influjo mayor. Es absolutamente imposible encontrar una ley que rija todas las inclinaciones en conjunto bajo esta condición, *i.e.*, de concordancia universal.

5. Problema I

Presuponiendo que la mera forma legislativa de la máxima sea el fundamento determinante suficiente de una voluntad: encontrar la cualidad de esa voluntad que es determinable sólo por esta forma.

Dado que la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, por lo tanto no es un objeto de los sentidos ni pertenece a los fenómenos, entonces la representación de esa forma como fundamento determinante de la voluntad se distingue de todos los fundamentos determinantes de los eventos en la naturaleza según la ley de causalidad, // porque [29]
en éstos los fundamentos determinantes también tienen que ser fenómenos. Pero si también ningún otro fundamento determinante de la voluntad puede servir de ley a ésta sino sólo aquella forma legislativa universal, entonces una voluntad tal debe ser pensada, respecto de la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, *i.e.* la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Pero una independencia tal se llama *libertad* en el sentido más estricto, es decir, trascendental.[28] Así pues, | una voluntad a <52>
la cual puede servir de ley únicamente la mera forma legislativa de la máxima, es una voluntad libre.

6. Problema II

Presuponiendo que una voluntad es libre: encontrar la única ley apropiada para determinarla necesariamente.

Puesto que la materia de la ley práctica, o sea, un objeto de la máxima, nunca puede ser dada más que empíricamente, pero la voluntad libre, aunque sea independiente de condiciones empíricas (es decir, pertenecientes al mundo de los sentidos), debe ser determinable, entonces una voluntad libre, independientemente de la *materia* de la ley, debe, sin embargo, encontrar un fundamento determinante en la ley, pero fuera de la materia, en la ley no hay nada más que la forma legislativa. Por consiguiente, la forma legislativa, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento determinante de la voluntad.

Observación

La libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente una a la otra. Ahora bien, yo no pregunto aquí si en realidad también son distintas y si una ley incondicionada no será, más bien, sólo la conciencia de sí de una razón pura práctica y ésta, a su vez, sea enteramente idéntica al concepto positivo de libertad, sino con qué *empieza* nuestro
conocimiento de lo incondicionado práctico: si con la | libertad o con la ley <53>
práctica. Con la libertad no puede empezar, pues no podemos ni tener conciencia inmediatamente de ella porque su primer concepto es negativo, ni deducirla de la experiencia porque ésta solamente nos da a conocer la ley de los fenómenos y, por lo tanto, el mecanismo de la naturaleza, el cual es exactamente opuesto a la libertad. Por consiguiente la *ley moral*, de la cual tenemos conciencia inmediatamente (tan luego que formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos presenta *en primer lugar*, y puesto que la
razón // presenta dicha ley como un fundamento determinante sobre el cual [30]
las condiciones sensibles no pueden prevalecer sino que es totalmente independiente de éstas, conduce precisamente al concepto de libertad. Mas ¿cómo es posible también la conciencia de esa ley moral? Podemos tomar

conciencia de las leyes prácticas puras del mismo modo que la tenemos de los principios fundamentales teóricos puros: hay que prestar atención a la necesidad con que la razón nos los prescribe y a la abstracción de todas las condiciones empíricas que la razón nos indica.[29] El concepto de una voluntad pura deriva de las primeras así como la conciencia de un entendimiento puro deriva de aquellos principios. Que ésta sea la verdadera subordinación de nuestros conceptos y que sea la moralidad la que nos revele primeramente el concepto de libertad y que, por consiguiente, la *razón práctica* en este concepto presente primeramente a la razón especulativa el problema más insoluble para meterla así en el máximo apuro, se explica simplemente por esto: como el concepto de libertad no explica nada concerniente a los fenómenos, sino que aquí el mecanismo de la naturaleza siempre tiene que constituir el hilo conductor; puesto que además la antinomia de la razón pura, al querer elevarse a lo incondicionado en la sucesión de las causas, se pierde, tanto en uno como en el otro concepto, en | incomprensibilidades, mientras que el último (el mecanismo) <54>
por lo menos tiene utilidad en la explicación de los fenómenos, jamás habría emprendido alguien la aventura de introducir la libertad en la ciencia si la ley moral, y con ella la razón práctica, no hubiera intervenido y no nos hubiera impuesto este concepto.[30] Pero también la experiencia confirma este orden de los conceptos en nosotros. Suponed que alguien afirma de su inclinación al placer voluptuoso que le es totalmente irresistible cuando se le presenta el objeto amado y la ocasión propicia; si se levanta una horca frente a la casa donde encuentra esta ocasión para colgarlo apenas haya gozado el placer, preguntad si en tal caso no vencería su inclinación. No se tiene que buscar mucho para saber lo que respondería. Pero preguntadle si su príncipe, con amenazas de la misma pena de muerte inmediata, le exigiera dar un falso testimonio contra un hombre honesto a quien el príncipe quisiera perder con pretextos simulados,

si en este caso él, por muy grande que sea su amor a la vida, cree posible vencerlo. Quizá él no se atreverá a asegurar si lo vencería o no; pero que le es posible lo tendrá que admitir sin titubeos.[31] Así pues, él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que de otro modo, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida.

7. Ley fundamental de la razón pura práctica

Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal.

Observación

| // La geometría pura tiene postulados como proposiciones prácticas, <55>[31]
los cuales no contienen nada más que la presuposición de poder hacer algo si se exige como *deber* y éstas son sus únicas proposiciones concernientes a una existencia. Son, pues, reglas prácticas bajo una condición problemática de la voluntad. Pero aquí la regla dice que se debe proceder absolutamente de un cierto modo. La regla práctica es, por lo tanto, incondicionada, y por ello se representa como una proposición práctica categórica *a priori*, mediante la cual la voluntad absoluta e inmediatamente (por la regla práctica misma que aquí es, pues, una ley) queda determinada objetivamente; porque la *razón* pura *práctica en sí misma* aquí es inmediatamente legisladora. La voluntad es concebida como independiente de las condiciones empíricas y, por lo tanto, como pura, determinada *mediante la mera forma de la ley* y este fundamento determinante es considerado como la condición suprema de todas las máximas. La cosa es bastante extraña y no se encuentra nada semejante en todo el resto del conocimiento práctico. Porque el pensamiento *a priori* de una legislación universal posible, el cual,

por consiguiente, es meramente problemático, es ordenado incondicionalmente como ley, sin tomar nada de la experiencia o de alguna voluntad externa. Pero tampoco es un precepto según el cual debe ocurrir una acción por la cual es posible un efecto deseado (porque entonces la regla sería siempre condicionada físicamente), sino una regla que únicamente determina *a priori* la voluntad respecto de la forma de sus máximas y entonces no es imposible pensar al menos una ley que sólo sirve para la forma *subjetiva* de los principios fundamentales, como fundamento determinante mediante la forma *objetiva* de una ley en general. La conciencia | de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [*Faktum*][32] de la razón <56> porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, *e.g.*, de la conciencia de la libertad (porque no se nos da esta conciencia anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética *a priori*,[33] la cual no está fundada en ninguna intuición, ni pura ni empírica, mientras que sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, pero para ella, como concepto positivo, se requeriría una intuición intelectual,[34] la cual de ningún modo puede ser admitida aquí. Sin embargo, para no caer en una falsa interpretación al considerar esta ley como *dada*, es preciso notar que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual ésta se manifiesta como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).[35]

Corolario

La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos *ley moral.*

// Observación [32]

El hecho que se acaba de citar es innegable. Basta analizar el juicio que hacen los hombres sobre la conformidad de sus acciones a leyes y se verá

en todo momento que, objete lo que quiera la inclinación, su razón, incorruptible y obligada por sí misma, siempre confrontará en una acción la máxima de la voluntad con la voluntad pura, es decir, consigo misma considerándose práctica *a priori*. Ahora bien, ese principio de la moralidad, precisamente por la universalidad de la legislación que lo hace fundamento formal supremo de la determinación de la voluntad, independientemente de todas las diferencias subjetivas de la misma, | lo <57>
proclama la razón al mismo tiempo como una ley para todos los seres racionales en cuanto tienen una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas y por consecuencia, en cuanto son capaces de actuar según principios fundamentales, consiguientemente también según principios prácticos *a priori* (ya que sólo éstos poseen esa necesidad que la razón exige de un principio fundamental). Así, no se limita sólo a los hombres, sino que se extiende a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad, comprendiendo incluso al ser infinito como inteligencia suprema. Pero en el hombre la ley tiene la forma de un imperativo, pues si bien se puede presuponer en él, como ser racional, voluntad *pura*, en cuanto ser sujeto a necesidades y a causas determinantes sensibles no se puede suponer una voluntad *santa*, es decir, una voluntad incapaz de máximas contrarias a la ley moral. Para este ser la ley moral es, pues, un *imperativo* que ordena categóricamente, porque la ley es incondicionada; la relación de una voluntad tal con esta ley es de *dependencia*, bajo el nombre de obligación que significa una *coacción*, si bien impuesta por la mera razón y su ley objetiva, a una acción llamada *deber*, porque un arbitrio afectado patológicamente (aunque no por eso determinado y, por lo tanto, también siempre libre), implica un deseo que deriva de causas *subjetivas* y por ello

puede ser frecuentemente contrario al fundamento determinante objetivo puro y por ende necesita, como coacción moral, de una oposición de la razón práctica que puede ser llamada coerción interior, pero intelectual. En la inteligencia absolutamente suficiente[36] el arbitrio se representa correctamente como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo una ley objetiva | y el concepto de *santidad* que por ello le corres- <58>
ponde no lo pone por encima de todas las leyes prácticas pero sí por encima de todas las leyes prácticamente restrictivas y por lo tanto, por encima de la obligación y del deber. Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica que debe servir necesariamente de *prototipo;* [37] aproximarse al cual en lo infinito es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos; y esa idea mantiene constante y justamente ante sus ojos la ley moral pura, por lo cual se llama también santa; estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas y de su // constancia [33]
invariable para un progreso constante, que es la virtud, es lo más alto que puede realizar la razón práctica finita; esta virtud, a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta, porque la seguridad, en ese caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y es muy peligrosa como persuasión.

8. Teorema IV

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda *heteronomía* del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (es decir, de un objeto deseado) y, al mismo tiempo, en la determinación del arbitrio mediante la mera forma legislativa universal de la cual una máxima

debe ser capaz. Aquella *independencia* es | la libertad en sentido *negativo*; en cambio, esta *legislación propia* de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido *positivo*. Por consiguiente, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, de la libertad; y esta misma es la condición formal de todas las máximas, única condición bajo la cual éstas pueden armonizar con la ley práctica suprema. Así pues, si la materia del querer,[38] la cual no puede ser otra que el objeto de un deseo enlazado con la ley, entra en la ley práctica como *condición de posibilidad de ésta,* ello se convertirá en la heteronomía del arbitrio, es decir, la dependencia de la ley de la naturaleza de seguir algún impulso o inclinación y entonces la voluntad no se da a sí misma la ley, sino solamente el precepto de la observancia racional de leyes patológicas; pero la máxima, que de este modo nunca puede contener en sí la forma legislativa universal, no sólo no funda obligación alguna, sino que es opuesta ella misma al principio de una razón práctica *pura* y, por ende, también a la convicción moral, aun cuando la acción que resultara de ella se hiciera conforme a leyes. <59>

// Observación I [34]

Por lo tanto, no se puede tener por ley práctica un precepto práctico que implica una condición material (por consiguiente | empírica). Pues la ley <60> de la voluntad pura, que es libre, pone esta voluntad en una esfera totalmente diferente a la empírica y la necesidad que esta ley expresa, dado que no debe ser una necesidad natural, puede consistir únicamente en condiciones formales de la posibilidad de una ley en general. Toda materia de reglas prácticas se funda siempre sobre condiciones subjetivas, las cuales no le proporcionan, para los seres racionales, más universalidad que la condicionada (en caso de que yo *deseara* esto o aquello, qué debo

hacer para realizarlo) y se refieren todas ellas al principio de la *propia felicidad.* Ahora bien, ciertamente es innegable que todo querer también debe tener un objeto, y por lo tanto una materia; pero no por eso ésta es el fundamento determinante y la condición de la máxima, porque si lo fuese no se podría exhibir en la forma universalmente legisladora, pues entonces la expectativa de la existencia del objeto sería la causa determinante del arbitrio y el querer debería basarse en la dependencia de la facultad de desear de la existencia de una cosa cualquiera, dependencia que no puede ser buscada más que en las condiciones empíricas y que, por consiguiente, jamás puede proporcionar el fundamento de una regla necesaria y universal. Así, la felicidad de otros seres podrá ser el objeto de la voluntad de un ser racional, pero si ésa fuera el fundamento determinante de la máxima, habría que presuponer que nosotros hallamos en el bienestar de los demás no sólo un deleite natural, sino también una necesidad subjetiva, como lo implica el carácter simpatético[39] en determinados hombres. Empero esa necesidad no puedo presuponerla en todo ser racional (y de ninguna manera en Dios). Por lo tanto, la materia de la máxima bien puede permanecer, pero | no debe ser la condición de ésta, <61>
porque entonces la máxima no serviría como ley. Así pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, debe ser al mismo tiempo un fundamento para agregar esa materia a la voluntad, pero no para presuponerla. Que la materia sea, por ejemplo, mi propia felicidad. Si atribuyo ésta a cada uno (como efectivamente lo puedo hacer en los seres finitos), puede llegar a ser una ley práctica objetiva sólo si incluyo en ella la felicidad de otras personas. Por lo tanto, la ley de promover la felicidad de otros no deriva de la suposición de que esto sea un objeto para el arbitrio de cada uno, sino únicamente de que la forma de la universalidad, que la razón necesita como condición para dar a una máxima del amor propio el valor objetivo de una ley, llega a ser el fundamento determinante de la voluntad;[40] por consiguiente, el objeto (la felicidad de otras

personas) no era el fundamento determinante de la voluntad pura, sino
sólo lo era la mera forma de la ley, por la cual yo limitaba mi máxima
fundada sobre una inclinación para darle el carácter // universal de una [35]
ley haciéndola así adecuada a la razón pura práctica. Solamente de esta
limitación y no de la adición de un móvil externo pudo entonces surgir el
concepto de *obligación* de extender la máxima del amor propio a la felici-
dad de otras personas.

Observación II

Se tiene exactamente lo contrario del principio de la moralidad cuando se
toma como fundamento determinante de la voluntad el principio de la
propia felicidad, en el cual debe incluirse de manera general, como he
señalado más arriba, todo lo que sitúa al fundamento determinante de la
voluntad que ha de servir como ley, fuera de la forma legisladora de la má-
xima. Pero esta contradicción | no es meramente lógica, como la que se <62>
daría entre reglas empíricamente condicionadas que uno quisiera elevar
al rango de principios necesarios del conocimiento, sino práctica y des-
truiría totalmente la moralidad si la voz de la razón, respecto de la vo-
luntad, no fuera tan clara, tan imposible de acallar, tan ostensible hasta
para el hombre más común; pero de esta manera esa contradicción sólo
puede mantenerse en las divagaciones especulativas de las escuelas que
son lo suficientemente audaces como para cerrar sus oídos a aque-
lla voz celestial, a fin de mantener una teoría que no plantee ningún
rompecabezas.

Si un amigo por lo demás querido creyera justificarse ante ti por haber
hecho un falso testimonio y primero alegara el sagrado deber, según él, de
la propia felicidad, para luego enumerar las ventajas que se ha procurado

con aquel medio, pero hiciera notar la prudencia que ha usado para estar seguro de no ser descubierto, hasta de parte tuya, a quien revela el secreto sólo porque puede negarlo en cualquier momento; si después sostuviera con toda seriedad haber cumplido un verdadero deber humano, entonces tú, o te reirías frente a su cara o retrocederías con repugnancia, aunque si alguien ha fundado sus principios simplemente sobre sus propias ventajas personales, no tendrías la mínima objeción a este método. Ahora bien, suponte que alguien te recomienda a un hombre como administrador en quien puedes confiar ciegamente todos tus intereses y que para inspirarte confianza lo elogiara como hombre prudente, que sabe a la perfección obtener su propia ventaja, como hombre de actividad incansable que no deja pasar ninguna ocasión sin sacarle provecho y que, para | que no queden <63>
temores de que sea un egoísta vulgar, elogiara el refinamiento con el que este hombre sabe vivir, porque busca su placer no en amasar dinero ni en una opulencia brutal, sino en la ampliación de sus conocimientos, una compañía instructora bien escogida e incluso en obras de caridad para los necesitados, pero por otra parte, fuera una persona sin escrúpulos, para los medios (los cuales, pues, derivan su valor o su no valor únicamente de los fines), pues utiliza el dinero y los bienes de // los demás como si [36]
fueran propios tan luego que esté seguro de que puede hacerlo sin ser descubierto ni impedido; pensarías que quien hace esta recomendación se quiere burlar de ti o ha perdido la razón. Los límites de la moralidad y del amor propio están señalados con tanta claridad y precisión que hasta el ojo más común no puede dejar de distinguir si algo pertenece a lo uno o a lo otro. Las pocas observaciones siguientes pueden parecer superfluas para una verdad tan evidente, pero sirven al menos para procurar algo de mayor claridad al juicio de la razón humana común.

El principio de la felicidad puede, ciertamente, proporcionar máximas, pero jamás tales que puedan servir de leyes a la voluntad, incluso si

se tomase como objeto la felicidad *universal*. Porque, dado que el conocimiento de ésta se funda sobre puros datos de experiencia, ya que todo juicio sobre ella depende bastante de la opinión de cada uno, la cual, además, es en sí muy variable, este principio puede dar reglas *generales* pero no *universales*, es decir, reglas tales que en promedio se verifican en la mayor parte de los casos mas no reglas que deben valer siempre y necesariamente; así pues, no se puede fundar sobre ese principio ninguna *ley* práctica. Precisamente porque aquí un objeto del arbitrio tiene que servir como base de su regla | y, por lo tanto, debe precederla, ésta no puede <64>
referirse más que a lo que se recomienda, es decir, a la experiencia, y en ella debe basarse; entonces la diversidad del juicio necesariamente será infinita. Así pues, este principio no prescribe a todos los seres racionales exactamente las mismas reglas prácticas, aunque todas ellas se encuentren comprendidas bajo un mismo título común, *i.e.*, el de la felicidad. Pero se debe pensar en la ley moral como objetivamente necesaria solamente porque debe valer para todo aquel que tenga razón y voluntad.

La máxima del amor a sí mismo (prudencia) solamente *aconseja*, la ley moral *manda*. Sin duda hay, pues, una gran diferencia entre aquello que se nos *aconseja* y aquello a lo que estamos obligados.

Lo que hay que hacer, según el principio de la autonomía del arbitrio, lo puede comprender fácilmente y sin ninguna reflexión el entendimiento más común; lo que hay que hacer bajo la presuposición de la heteronomía del mismo es difícil de discernir y exige conocimiento del mundo,[41] es decir, qué cosa sea un *deber* se presenta por sí a cada uno; pero qué cosa aporta una ventaja verdadera y durable, si esta ventaja ha de extenderse a toda la existencia, es algo que siempre está envuelto en una oscuridad impenetrable y exige una gran prudencia para ajustar la regla práctica así determinada, mediante acertadas excepciones, a los fines de la vida, aunque sea sólo de un modo soportable.

Sin embargo, la ley moral ordena a todos exigiéndoles la observancia más puntual. Por lo tanto, el juicio de lo que ha de hacerse, según esta ley, no debe ofrecer una dificultad tal que el entendimiento más común y menos ejercitado no sepa aplicarlo, aun sin conocimiento del mundo.

Cumplir el mandato categórico de la moralidad está siempre en el poder | de todos,[42] cumplir el precepto empíricamente condicionado // de la feli- <65> [37]
cidad sólo raramente es posible a cualquiera y con mucho, ni siquiera respecto a una única intención; la causa es que, en el primer caso, solamente importa la máxima, la cual debe ser verdadera y pura, pero en el segundo se trata también de las fuerzas y del poder físico de hacer realidad un objeto deseado. Un mandato que ordenara a cada uno que debe tratar de hacerse feliz sería un disparate, pues no se manda nunca a nadie lo que él inevitablemente ya quiere por sí mismo. Solamente habría que ordenarle, o más bien proporcionarle, las pautas porque no puede todo lo que quiere. Pero ordenar la moralidad, con el nombre de deber, es totalmente razonable porque, por un lado, no todo el mundo consiente de buena gana obedecer sus preceptos si están en oposición a ciertas inclinaciones y en lo que se refiere a las pautas para poder obedecer esta ley, no necesitan ser enseñadas aquí, porque lo que se quiere a este respecto también se puede.

Aquel que ha *perdido* en el juego, bien puede *enfurecerse* consigo mismo y su imprudencia, pero si tiene conciencia de *haber hecho trampa*[43] (incluso si por ello ha ganado), debe *despreciarse* a sí mismo en cuanto se compare con la ley moral. Por lo tanto, ésta ha de ser distinta del principio de la propia felicidad; puesto que para tener que decirse a uno mismo: "soy *indigno* aun cuando he llenado mi bolsa", se debe tener otro patrón de medida para el juicio que el aplaudirse a sí mismo y decir: "soy hombre *prudente* pues he aumentado mis fondos".

Por último, en la idea de nuestra razón práctica hay algo que acompaña a la transgresión de una ley moral, a saber, el ser *merecedor de castigo*. Ahora bien, el ser partícipe de la felicidad no | va ligado en absoluto al concepto de castigo <66>
como tal. Pues si bien el castigador puede tener, al mismo tiempo, la buena intención de dirigir este castigo a aquel fin también, este castigo, sin embargo, debe

ser antes justificado por sí mismo como tal, es decir, como mero mal, de modo que el individuo castigado, si la cosa quedara ahí y él no viera ningún favor oculto detrás de esta dureza, tenga que confesar que ha recibido su merecido y que su suerte se adecua perfectamente a su comportamiento. En todo castigo como tal debe haber, ante todo, justicia, y ésta constituye lo esencial de ese concepto. Ella puede, ciertamente, ser combinada con la bondad también, pero el que ha merecido el castigo no tiene la menor razón, después de su conducta, de contar con esa bondad. Así pues, el castigo es un mal físico que aunque no estuviera ligado con el mal moral como consecuencia *natural* debería estarlo como consecuencia según los principios de una legislación moral. Ahora bien, si todo delito, aun sin considerar las consecuencias físicas respecto del autor, es por sí punible, es decir, hace perder la felicidad (al menos en parte), obviamente sería absurdo decir que el delito ha consistido precisamente en que el agente se ha atraído un castigo al // perjudicar su propia felicidad (lo cual, según el principio del [38]
amor propio, debería ser el verdadero concepto de todo delito). De este modo, el castigo sería el motivo por el cual se llama a alguna cosa un delito y la justicia debería consistir más bien en abstenerse de todo castigo e impedir incluso los castigos naturales; en vista de que en la acción no quedaría ya nada de maldad,[44] porque los males que de ordinario se seguían de ella y por los cuales solamente la acción se llamaba mala ahora quedarían | alejados. <67>
Además, considerar todo castigo y todo premio como el mecanismo que, en manos de una potencia superior, serviría solamente para poner en acción a los seres racionales para la consecución de su intención final (la felicidad) es un mecanismo de su voluntad, que suprime toda libertad, demasiado evidente para que sea necesario detenernos en ello.

Más sutil aún, aunque igualmente falso, es el alegato de aquellos que suponen un cierto sentido moral especial, el cual, y ya no la razón, determinaría la ley moral y según el cual la conciencia de la virtud estaría ligada

directamente con el contento y el placer; la conciencia del vicio, en cambio, con el desasosiego y el dolor; de este modo, todo queda vinculado con el deseo de la felicidad propia. Sin repetir lo que se dijo arriba, sólo quiero hacer notar el engaño que tiene lugar aquí. Para presentar al vicioso como atormentado por la conciencia de sus faltas tienen que presentarlo de antemano, en cuanto al fundamento primordial de su carácter, como moralmente bueno, al menos en cierto grado, y de igual modo tendrían que presentar de antemano como virtuoso a quien se deleita con la conciencia de sus acciones apegadas al deber. Así pues, el concepto de la moralidad y del deber tuvo que preceder a toda consideración de este contentamiento y no puede en absoluto ser derivado de él. Ahora bien, se necesita apreciar primeramente la importancia de lo que llamamos deber, la autoridad de la ley moral y el valor inmediato que con la observancia de ésta la persona adquiere delante de sí misma, para sentir aquel contentamiento en la conciencia de la propia adecuación con el deber y la amarga reprimenda cuando uno puede repro-
charse la transgresión de la ley. Por consiguiente, | no se puede sentir este <68>
contentamiento o esta perturbación del alma antes de conocer la obligación ni fundamentar esta última en aquéllos. Hay que ser, por lo menos a medias, un hombre honesto para poder hacerse, aunque sea, una representación de esos sentimientos. Por otra parte, no niego en absoluto que, así como mediante la libertad la voluntad humana es inmediatamente determinable por la ley moral, sea igualmente posible que el ejercicio frecuente conforme a este fundamento determinante pueda producir al fin subjetivamente un sentimiento de contentamiento consigo mismo; más aún, es parte del deber el establecer y cultivar ese sentimiento que en realidad es el único que merece ser llamado sentimiento moral;[45] pero el concepto de deber no puede ser derivado de él, ya que de otra manera tendríamos que pensar el senti-
miento de una ley como tal y hacer objeto de la sensación // lo que sólo [39]
puede ser pensado mediante la razón; lo cual, si no se quiere que sea una vulgar contradicción, anularía absolutamente todo el concepto de deber y

pondría en su lugar un simple juego mecánico de inclinaciones más refinadas que a veces entrarían en conflicto con las más groseras.

Ahora bien, si comparamos nuestro principio fundamental supremo *formal* de la razón pura práctica (como autonomía de la voluntad) con todos los principios *materiales* de la moralidad admitidos hasta ahora, podemos presentar en una tabla todos los demás principios como tales, agotando al mismo tiempo realmente todos los demás casos posibles excepto uno sólo, el principio formal, y así mostrar con evidencia que es inútil buscar otro principio distinto al que ahora se expuso, pues todos los fundamentos determinantes posibles de la voluntad o son meramente *subjetivos,* y por lo tanto empíricos, o bien *objetivos* y racionales; pero los unos y los otros son, a su vez, o *externos* o *internos.*

// Fundamentos determinantes prácticos materiales en el principio de la moralidad				<69>[40]
subjetivos		objetivos		
externos	internos	internos	externos	
la educación (según Montaigne)	el sentimiento físico (según Epicuro)	la perfección (según Wolff y los estoicos)	la voluntad de Dios (según Crusius y otros moralistas teológicos)[46]	
la constitución civil (según Mandeville)	el sentimiento moral (según Hutcheson)			

| // Los que están situados a la izquierda son todos empíricos y evidentemente ninguno puede servir como principio universal de la moralidad. Pero los de la derecha se fundan en la razón (porque la perfección como *cualidad* de las cosas, y la perfección suprema representada en la *sustancia, i.e.* Dios, se pueden pensar, una y otra, sólo mediante conceptos racionales). Ahora bien, el primer concepto, es decir, el de *perfección,* puede ser tomado en sentido *teórico* y entonces no significa más que la integridad de cada cosa en su especie (perfección trascen- <70>[41]

dental) o de una cosa simplemente como cosa en general (perfección metafísica), pero esto no aplica aquí. Sin embargo, el concepto de perfección en sentido *práctico* es la aptitud o suficiencia de una cosa para varios fines. Esta perfección, como *cualidad* del hombre y por lo tanto interna, no es más que el *talento* y, lo que refuerza o complementa a éste, la *destreza.* La perfección suprema en *sustancia, i.e.*, Dios y por lo tanto externa (considerada desde el punto de vista práctico) es la suficiencia de este ser para todos los fines en general. Así pues, si primero se nos tienen que dar los fines, a los cuales sólo el concepto de *perfección* (perfección interna en nosotros mismos o externa en Dios) puede servir como fundamento determinante de la voluntad; pero cualquier fin, como *objeto* que tiene que preceder a la determinación de la voluntad mediante una regla práctica y al mismo tiempo contener el fundamento de la posibilidad de ésta, y por consiguiente a la *materia* misma de la voluntad, tomada como fundamento determinante de la misma, siempre es empírico, y por lo tanto puede servir al principio *epicúreo* de la doctrina de la felicidad, pero jamás al principio racional puro de la doctrina moral y del deber (pues los talentos y su | perfeccionamiento pueden ser causas motoras de la voluntad sólo porque <71>
contribuyen a las ventajas en la vida; o bien la voluntad de Dios, cuando se toma la concordancia con ella como *objeto* de la voluntad, sin que preceda ningún principio práctico independiente de la idea de esa voluntad, puede ser causa determinante de la voluntad sólo por la *felicidad* que esperamos ahí), se deduce entonces, *en primer lugar,* que todos los principios expuestos aquí son *materiales*; *en segundo lugar,* que ellos comprenden todos los principios materiales posibles y, *finalmente,* se concluye que, ya que los principios materiales no sirven absolutamente como ley moral suprema (como se ha demostrado), el *principio práctico formal* de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal posible mediante nuestras máximas debe constituir el fundamento determinante supremo e inmediato de la voluntad, es el *único principio posible* apto para proporcionar imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas

(que hacen de la acción un deber) y, en general, para el principio de la moralidad, tanto en el juicio como en la aplicación de la voluntad humana en la determinación de la misma.

| // *I. De la deducción de los principios de la razón pura práctica* <72> [42]

Esta analítica muestra que la razón pura puede ser práctica, *i.e.*, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo elemento empírico y lo demuestra por un hecho en el cual la razón pura realmente se revela en nosotros en la práctica, a saber, la autonomía en el principio moral mediante el cual la voluntad determina la acción. Al mismo tiempo, la analítica muestra que este hecho está conectado inseparablemente con la conciencia de la libertad de la voluntad, e incluso es idéntico a ella, por lo cual la voluntad de un ser racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sujeto necesariamente, lo mismo que las demás causas eficientes, a las leyes de la causalidad, pero al mismo tiempo tiene en lo práctico, es decir, como ser en sí, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, ciertamente no conforme a una intuición particular de sí mismo, sino según ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos; pues ya ha sido suficientemente demostrado en otro lugar[47] que la libertad, si nos es atribuida, nos transporta a un orden inteligible de las cosas.

| Si comparamos ahora con esto la "Analítica" de la *Crítica de la razón* <73>
pura especulativa, veremos un notable contraste entre una y otra. En aquélla no eran los principios sino la *intuición* sensible pura (espacio y tiempo) el primer dato que hacía posible el conocimiento *a priori* y sólo para los objetos de los sentidos. Los principios sintéticos derivados de meros conceptos sin intuiciones eran imposibles, más bien los conceptos sólo podían existir en relación con la intuición, que era sensible, y por lo tanto también sólo en relación con los objetos de una experiencia posible, por-

que solamente los conceptos del intelecto, unidos con esta intuición, hacen posible el conocimiento que llamamos experiencia. Fuera de los objetos de la experiencia, es decir, considerando a las cosas como noúmenos, fue negado, con pleno derecho, todo *conocimiento* positivo a la razón especulativa. Sin embargo, ésta hizo bastante para salvaguardar el concepto de *noúmeno*, es decir, la posibilidad e incluso la necesidad de pensarlos, y para salvar ante toda objeción, por ejemplo, la suposición de la libertad, considerada negativamente, como totalmente compatible con aquellos principios y limitaciones de la razón pura teórica, // pero sin dar a conocer [43]
ninguna determinación ni ampliación de tales objetos, al excluir más bien toda visión de ellos.

| Al contrario, la ley moral, aunque no da ninguna *visión*, proporciona, <74>
empero, un hecho absolutamente inexplicable con todos los datos del mundo de los sentidos y con toda la extensión del uso teórico de nuestra razón, un hecho que señala un mundo del entendimiento puro y que incluso lo *determina de una manera positiva* y nos hace conocer algo de él, a saber, una ley.

Esta ley debe proporcionar al mundo de los sentidos, como *naturaleza sensible* (en lo que se refiere a los seres racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*, pero sin interferir en el mecanismo de la primera. Ahora bien, la naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas sometidas a leyes. La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de éstos sometidos a leyes empíricamente condicionadas, por lo tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura. Y como las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende de su conocimiento son prácticas, la naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formarnos un concepto de ella, no es más que una *naturaleza sometida a la autonomía de la razón pura práctica.*

Pero la ley de esta autonomía es la ley moral, la cual es, por lo tanto, la ley
fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo | de enten- <75>
dimiento puro, cuya copia debe existir en el mundo de los sentidos, pero al
mismo tiempo sin perjudicar las leyes de éste. A aquella naturaleza que
sólo conocemos en la razón se le podría llamar *naturaleza modelo* (*natura ar-
chetypa*), y en cambio aquella que contiene el efecto posible de la idea de
la primera como fundamento determinante de la voluntad se podría llamar
naturaleza copiada (*natura ectypa*). Porque verdaderamente la ley moral
nos transporta, en idea, a una naturaleza en la cual la razón pura produci-
ría el bien supremo, si estuviese acompañada con la facultad física ade-
cuada, y determina nuestra voluntad a dar al mundo de los sentidos la
forma de un todo de seres racionales.

Que esta idea sirva realmente de modelo, por decirlo así, como patrón, para las determinaciones de nuestra voluntad, lo confirma la más común observación sobre uno mismo.

// Si la máxima según la cual tengo intención de dar un testimonio es [44]
examinada por la razón práctica, considero siempre lo que esa máxima
sería si valiese como ley universal de la naturaleza. Es claro que de este
modo ella obligaría a todos a la veracidad, puesto que no es compatible
con la universalidad de una ley natural dejar que valgan como probato-
rios enunciados intencionadamente falsos. De la misma manera, la máxi-
ma que yo adopto | según la libre disposición de mi vida queda determinada <76>
tan luego que me pregunto cómo tendría que ser para poder conservar una
naturaleza en la que fuese ley. Evidentemente, en una naturaleza tal, na-
die podría poner fin *arbitrariamente* a su vida, porque tal constitución no
daría lugar a un orden natural permanente, y así en todos los demás casos.
Ahora bien, en la naturaleza real, tal cual es un objeto de experiencia,
la voluntad libre no está determinada por sí misma a máximas capaces
de establecer, por sí mismas, una naturaleza según leyes universales, o

de convenir de suyo con una naturaleza ordenada según éstas; las máximas son, más bien, inclinaciones privadas que sí constituyen un todo natural según leyes patológicas (físicas), pero no una naturaleza, la cual sólo sería posible mediante nuestra voluntad según leyes puras prácticas. Sin embargo, mediante la razón tenemos conciencia de una ley a la cual están sujetas todas nuestras máximas, como si mediante nuestra voluntad tuviera que originarse, al mismo tiempo, un orden natural. Por consiguiente, esta ley debe ser la idea de una naturaleza no dada empíricamente, pero posible mediante la libertad, por lo tanto suprasensible, a la cual damos realidad objetiva, al menos respecto de lo práctico, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto somos seres racionales puros.

| Por lo tanto, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual <77> *está sujeta la voluntad* y las de una *naturaleza que está sujeta a una voluntad* (en cuanto a la relación de esta voluntad con sus acciones libres), consiste en que en aquélla los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad en cambio, en ésta la voluntad tiene que ser causa de los objetos, de modo que su causalidad tiene su fundamento determinante únicamente en la facultad racional pura, la cual, por lo tanto, también puede ser llamada razón pura práctica.

Así pues, son dos problemas muy distintos el de saber cómo, *por una parte*, la razón puede *conocer* objetos *a priori*, y cómo, *por otra parte*, puede ser inmediatamente // un fundamento determinante de la voluntad, *i.e.*, de la [45] causalidad del ser racional respecto de la realidad de los objetos (sólo mediante el pensamiento del valor universal de sus propias máximas como ley).

El primer problema, en tanto que pertenece a la crítica de la razón pura especulativa, requiere que se explique antes cómo son posibles *a priori* intuiciones sin las cuales no puede ser dado en modo alguno un objeto y, por lo tanto, tampoco ninguno puede ser conocido sintéticamente; la solución de este problema resulta ser que todas las intuiciones sólo son sensibles y, en consecuencia, no hacen posible un conocimiento especu-

lativo que vaya más allá de la experiencia posible, | por lo que todos los <78>
principios de esa razón pura especulativa sólo hacen posible la experiencia de objetos dados o de objetos que pueden ser dados en lo infinito, pero que nunca son dados completamente.

El segundo problema, en tanto que pertenece a la crítica de la razón práctica, no requiere que se explique cómo son posibles los objetos de la facultad de desear, porque esto, como problema del conocimiento teórico de la naturaleza, se deja a la crítica de la razón especulativa sólo basta explicar cómo puede la razón determinar la máxima de la voluntad, si esto sucede sólo mediante representaciones empíricas como fundamentos determinantes, o bien si la razón pura es también práctica y ley de un orden natural posible que en absoluto puede ser conocido empíricamente. La posibilidad de tal naturaleza suprasensible, cuyo concepto puede ser, al mismo tiempo, mediante nuestra voluntad libre, el fundamento de la realidad de la misma, no necesita de ninguna intuición *a priori* (de un mundo inteligible) que, en este caso, como suprasensible, debería también ser imposible para nosotros, porque depende únicamente del fundamento determinante del querer en sus máximas, si aquél es empírico o un concepto de la razón pura (de la conformidad a leyes de la razón pura en general) y cómo puede ser un concepto. Si la causalidad de la voluntad alcanza o no para la realidad de los objetos, tienen que juzgarlo los principios teóricos | de la razón, como investigación de la posibilidad de los <79>
objetos del querer, cuya intuición no constituye, por ello, momento alguno del problema práctico. Aquí no se trata del resultado sino sólo de la determinación de la voluntad y del fundamento determinante de la máxima de la voluntad en cuanto ésta es una voluntad libre. Pues si tan sólo para la razón pura la *voluntad* se conforma con leyes, qué suceda con la *facultad* de la voluntad en la actuación, // y si produce o no realmente una natura- [46]
leza según las máximas de la legislación de una naturaleza posible, es

algo de lo que no se ocupa la crítica, la cual investiga solamente si la razón pura puede ser práctica, es decir, inmediatamente determinante de la voluntad, y cómo.

En este asunto, por lo tanto, la crítica, sin incurrir en error, puede y debe comenzar por leyes puras prácticas y su realidad. Pero en lugar de la intuición pone en la base de estas leyes el concepto de su existencia en el mundo inteligible, es decir, la libertad, puesto que este concepto no significa nada más, y esas leyes no son posibles más que en relación con la libertad de la voluntad, aunque son necesarias si se presupone esta libertad, o, dicho a la inversa, la libertad es necesaria porque las leyes, como postulados prácticos, también lo son. Ahora bien, no | se puede explicar con mayor precisión <80>
cómo es posible esta conciencia de las leyes morales, o lo que es lo mismo, de la libertad; en la crítica teórica sólo se puede defender su admisibilidad.

Con esto la *exposición* del principio fundamental supremo de la razón práctica está terminada, es decir, se ha demostrado primero lo que contiene, que existe por sí mismo totalmente *a priori* e independientemente de principios empíricos, después, en qué se distingue de todos los demás principios fundamentales prácticos. En la *deducción, i.e.*, en la justificación del valor objetivo y universal[48] de este principio y en el examen de la posibilidad de tal proposición sintética *a priori*, no se puede esperar que se proceda tan bien como con los principios del entendimiento puro teórico; porque éstos se referían a objetos de la experiencia posible, *i.e.*, a fenómenos y se podía demostrar que sólo si estos fenómenos eran puestos bajo las categorías conforme a aquellas leyes, podían ser *conocidos* como objetos de la experiencia y que por lo tanto toda experiencia posible tiene que ser adecuada a estas leyes. Sin embargo, no puedo proceder de la misma manera en la deducción de la ley moral, pues no se trata del conocimiento de la cualidad de los objetos que pueden ser dados a la razón de cualquier otro modo, sino de un conocimiento en cuanto puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos, y

por el cual la razón | tiene causalidad en un ser racional, o sea, la razón <81>
pura, que puede ser considerada como facultad que determina inmediata-
mente la voluntad.

Pero toda comprensión humana termina cuando llegamos // a las facul- [47]
tades o fuerzas fundamentales, porque la posibilidad de éstas no puede
ser concebida de modo alguno, pero tampoco puede ser inventada y su-
puesta arbitrariamente. Por lo tanto, en el uso teórico de la razón solamen-
te la experiencia puede autorizarnos a admitirlas. Sin embargo, el recurso
sucedáneo de aducir una prueba empírica en lugar de una deducción que
parta de las fuentes de conocimiento *a priori* tampoco lo podemos emplear
aquí respecto de la facultad de la razón pura práctica porque aquello que
necesita sacar de la experiencia la prueba de su realidad tiene que depen-
der –en cuanto al fundamento de su posibilidad– de principios de la expe-
riencia, pero ya por su mero concepto la razón pura y, no obstante, práctica,
no puede ser considerada como tal. Más aún, la ley moral se da, por así
decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia *a priori*
y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encon-
trar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exacta-
mente. Por lo tanto, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser
demostrada mediante ninguna deducción, mediante ningún esfuerzo ni de
la razón teórica, ni de la especulativa, ni de la que se basa en la experien-
cia; | por consiguiente, incluso si se quisiera renunciar a la certeza <82>
apodíctica, esa realidad no podría confirmarse mediante la experiencia ni
demostrarse *a posteriori* y, sin embargo, se sostiene por sí misma.

Pero en lugar de esta deducción del principio moral vanamente busca-
da encontramos una cosa distinta y completamente paradójica, a saber,
que por el contrario él mismo sirve de principio de la deducción de una
facultad inescrutable, que ninguna experiencia puede probar, pero que la
razón especulativa (a fin de encontrar entre sus ideas cosmológicas lo in-
condicionado según su causalidad, y no contradecirse a sí misma) tenía

que admitir, al menos como posible, a saber, la facultad de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita de ningún fundamento que la justifique, demuestra no solamente la posibilidad sino también la realidad, en los seres que reconocen esta ley como obligatoria para sí mismos. La ley moral es en realidad una ley de la causalidad mediante la libertad y, por lo tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible tal y como la ley metafísica de los acontecimientos del mundo de los sentidos era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible; por lo tanto, ella determina lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, *i.e.*, la ley para una causalidad cuyo concepto era en la especulación sólo negativo, y proporciona así, por primera vez, una realidad objetiva a ese concepto.

| // Esta especie de crédito que se otorga a la ley moral al ser estable- <83>[48]
cida ella misma como un principio de la deducción de la libertad como causalidad de la razón pura, ya que la razón teórica estaba obligada a *admitir* al menos la posibilidad de una libertad, es completamente suficiente para satisfacer una necesidad de la razón en lugar de toda justificación *a priori*; pues la ley moral demuestra satisfactoriamente su realidad, también para la *Crítica de la razón especulativa*, al agregar a una causalidad pensada sólo negativamente, cuya posibilidad era inconcebible para la razón especulativa pero obligada a admitir, una determinación positiva, es decir, el concepto de una razón que determina inmediatamente la voluntad (por la sola condición de una forma legislativa universal de sus máximas); pudiendo dar así por vez primera una realidad objetiva, si bien sólo práctica, a la razón, la cual se exaltaba siempre en sus ideas, si quería proceder especulativamente; y convirtiendo el uso *trascendente* de la razón en un uso inmanente[49] (la razón misma es causa eficiente en el campo de la experiencia mediante las ideas).

La determinación de la causalidad de los seres en el mundo de los sentidos como tal nunca podía ser incondicionada; sin embargo, tiene que haber algo incondicionado para toda serie de condiciones, y por lo tanto, también una causalidad que | se determine totalmente por sí misma. Por esto <84>

la idea de libertad como facultad de absoluta espontaneidad no era una necesidad subjetiva *respecto de su posibilidad,* sino un principio analítico de la razón pura especulativa. Sin embargo, como es totalmente imposible encontrar en cualquier experiencia un ejemplo conforme a ella, pues entre las causas de las cosas, como fenómenos, no se puede encontrar ninguna determinación de la causalidad que sea absolutamente incondicionada, pudimos *sostener el pensamiento* de una causa que actúa libremente sólo si aplicábamos este pensamiento a un ser del mundo de los sentidos considerado, por otra parte, al mismo tiempo como noúmeno, mientras mostrábamos que no es contradictorio considerar todas sus acciones como físicamente condicionadas en cuanto son fenómenos y, al mismo tiempo, considerar la causalidad de éstas como físicamente incondicionada en cuanto el ser agente es un ser intelectual, y hacer así del concepto de libertad el principio regulador de la razón. De esta manera no conozco en absoluto lo que sea el objeto al que se atribuye tal causalidad, pero quito la dificultad; pues, por una parte, en la explicación
de los acontecimientos del mundo y, por ende, // también en las acciones de [49]
los seres racionales, dejo al mecanicismo de la necesidad natural su derecho a retroceder en el infinito de lo condicionado a la condición y, por otra
parte, mantengo abierto a la razón especulativa | el lugar que quedó vacío <85>
para ella, *i.e.*, lo inteligible, para poner en él lo incondicionado. Pero yo no podía *realizar* este *pensamiento,* es decir, no podía convertirlo en *conocimiento* de un ser que obra así, ni siquiera respecto de la mera posibilidad de este ser. Este lugar vacío ahora lo ocupa la razón pura práctica, mediante una ley determinante de la causalidad en un mundo inteligible (mediante la libertad), es decir, mediante la ley moral. Con esto la razón especulativa no aumenta en nada respecto de su conocimiento, pero sí en cuanto a la certeza de su concepto problemático de libertad, al cual indudablemente se le proporciona aquí *realidad objetiva* aunque sólo práctica. El concepto mismo de causalidad, cuya aplicación, y por ende su sig-

nificado, tienen lugar propiamente sólo en relación con los fenómenos para
conectarlos en experiencias (como demuestra la *Crítica de la razón pura*), no
lo amplía la razón práctica de modo que extienda su uso más allá de los
límites mencionados. Pues si pretendiera eso, tendría que demostrar cómo
puede emplearse sintéticamente la relación lógica de fundamento a conse-
cuencia en otra especie de intuición distinta de la sensible, es decir, cómo sea
posible la *causa noúmeno*; lo cual no puede hacer la razón práctica, pero
como tal la tiene sin cuidado también, pues ella sólo pone en la *razón pura* (y
por ello se llama práctica) el *fundamento determinante* de la causalidad del
hombre | como ser sensible (causalidad que está dada); así pues, usa el <86>
concepto mismo de causa, de cuya aplicación a los objetos para el conoci-
miento teórico ella puede hacer aquí abstracción totalmente (porque este con-
cepto siempre es encontrado *a priori* en el intelecto, también independiente-
mente de toda intuición), no para conocer objetos, sino para determinar la
causalidad referente a los objetos en general; por lo tanto, no lo usa en ningún
sentido más que en el práctico y por ello puede transferir el fundamento de-
terminante de la voluntad al orden inteligible de las cosas, ya que al mismo
tiempo concede gustosamente no entender en absoluto qué determinación
puede tener el concepto de causa para el conocimiento de ellas. No obstante,
la razón práctica tiene que conocer en modo determinado la causalidad res-
pecto de las acciones de la voluntad en el mundo de los sentidos, pues de otra
manera no podría producir realmente ninguna acción. Pero no tiene necesi-
dad de determinar teóricamente, para el conocimiento de su existencia
suprasensible, el concepto que ella se hace de su propia // causalidad como [50]
noúmeno, y por ende, tampoco necesita darle un significado en ese respecto,
pues este concepto recibe significación de otra manera, es decir, mediante la
ley moral, aunque sólo para el uso práctico. Aun considerado teóricamente,
ese concepto permanece siempre como concepto puro del entendimiento, dado
a priori, el cual puede ser aplicado | a objetos, sean o no dados sensiblemen- <87>
te, a pesar de que en el último caso no tiene ningún significado teórico deter-

minado y ninguna aplicación, sino que es únicamente un pensamiento formal, pero esencial, del entendimiento respecto de un objeto en general. El significado que la razón le proporciona mediante la ley moral es solamente práctico, pues la idea de la ley de una causalidad (de la voluntad) tiene, ella misma, causalidad o es su fundamento determinante.

II. Del derecho de la razón pura, en el uso práctico, a una extensión que no le es posible en el uso especulativo por sí

En el principio moral habíamos establecido una ley de la causalidad que pone el fundamento determinante de la causalidad por encima de todas las condiciones del mundo de los sentidos y habíamos *pensado* la voluntad, en cuanto puede ser determinada como perteneciente a un mundo inteligible, y, por ende, el sujeto a esta voluntad (el hombre) no sólo en cuanto perteneciente a un mundo inteligible puro, aunque desconocido
para nosotros en esta relación (como podía ocurrir según la *Crítica* | *de la* <88>
razón pura especulativa), sino también lo habíamos *determinado* en referencia a su causalidad mediante una ley, la cual no puede ser contada entre las leyes naturales del mundo de los sentidos; así, habíamos *extendido* nuestro conocimiento más allá de los límites del mundo de los sentidos, aunque la *Crítica de la razón pura* declaró nula tal pretensión en toda especulación. Ahora bien, ¿cómo se puede conciliar aquí el uso práctico con el uso teórico de la razón pura en relación con la determinación de los límites de su facultad?

David Hume, de quien se puede decir que inició propiamente todos los ataques contra los derechos de una razón pura, ataques que hicieron nece-
sario un examen completo de éstos, argumentó así: El concepto de // *cau-* [51]
sa es un concepto que contiene la necesidad de la conexión de la existencia de lo diverso en tanto precisamente que es diverso, de modo que si se pone *A*, conozco que algo totalmente distinto, a saber, *B* necesariamente

tiene que existir también. Empero la necesidad sólo puede atribuirse a una conexión en cuanto puede conocerse *a priori*, pues la experiencia sólo nos daría a conocer que una conexión existe, pero no que existe necesariamente. Ahora bien, dice él, es imposible conocer *a priori* y como necesario el enlace que existe entre una cosa y *otra* (o entre una determinación y otra | totalmente diferente de ella) si ellas no son da- <89>
das en la percepción. Por lo tanto, el concepto mismo de causa es falso y engañoso y, para hablar en los términos más moderados, un engaño todavía excusable en cuanto que el *hábito* (una necesidad *subjetiva*) de percibir frecuentemente ciertas cosas, o sus determinaciones, una junto o después de la otra, como asociadas en su existencia, es tomada sin darse cuenta por una necesidad *objetiva* de poner tal enlace en los objetos mismos; y así es usurpado el concepto de causa y no adquirido por derecho, más aún, nunca puede ser adquirido o justificado porque exige una conexión en sí nula, quimérica, insostenible ante ninguna razón y al cual nunca puede corresponder ningún objeto. Así pues, primeramente se introdujo el *empirismo* como la única fuente de principios de todo conocimiento referente a la existencia de cosas (por ende, la matemática quedó excluida de él), pero con él se presentó al mismo tiempo el más rígido *escepticismo* incluso respecto de toda la ciencia de la naturaleza (como filosofía); pues según tales principios jamás podemos *inferir* de determinaciones dadas de las cosas, según su existencia, una consecuencia (puesto que ello exigiría el concepto de causa, el cual contiene la necesidad | de tal conexión), sino que sólo podemos, según <90>
la regla de la imaginación, esperar casos similares a los precedentes, espera que nunca es segura, aun cuando haya sido satisfecha con frecuencia extrema. Es más, de ningún evento se puede decir que *tenía* que haberlo precedido algo a lo que siguió *necesariamente*, es decir, que tiene que tener una *causa*, pues incluso si conociéramos muy fre-

cuentes casos en los que hubo un antecedente similar, de modo tal que se
pudo derivar de ellos una regla, no por ello podríamos suponer que ocurre
siempre y necesariamente de esta manera, y así también se tendría que
admitir la legitimidad del ciego azar, en el // cual cesa todo uso de la razón; [52]
esta legitimidad fundamenta firmemente al escepticismo y lo hace irrefuta-
ble en lo que se refiere a las conclusiones que resultan de los efectos a las
causas.

Durante mucho tiempo la matemática había salido bien librada porque
Hume sostenía que todas sus proposiciones eran analíticas, es decir, que pro-
cedían de una determinación a otra en virtud de la identidad, por ende,
según el principio de contradicción (pero esto es falso porque más bien
sus proposiciones son todas sintéticas, y si bien la geometría, por ejemplo,
no se ocupa de la existencia de cosas sino sólo de sus determinaciones *a
priori en una intuición posible*, procede como si siguiera conceptos causales
y va de una determinación *A* hacia otra *B* totalmente distinta, | que sin <91>
embargo está conectada necesariamente con *A*). Pero aquella ciencia, tan
apreciada por su certeza apodíctica, finalmente también tiene que sucum-
bir ante el *empirismo en principios,* por la misma razón por la que Hume
puso la costumbre en lugar de la necesidad objetiva en el concepto de
causa, y a pesar de todo su orgullo tiene que resignarse a moderar sus
atrevidas pretensiones que reclamaban *a priori* el asentimiento y esperar
la aprobación del valor universal de sus proposiciones del favor de sus
observadores, los cuales como testigos no se negarían a confesar que aquello
que el geómetra propone como principios también lo habían percibido
siempre como tal y por ende iban a conceder que si bien no era precisa-
mente necesario, podía esperarse en adelante. De este modo, el empirismo
en principios fundamentales de Hume conduce inevitablemente al escep-
ticismo, incluso respecto de la matemática y por lo tanto de todo uso teóri-
co *científico* de la razón (porque este uso pertenece o a la filosofía o a la
matemática). Si el uso común de la razón (en un trastorno tan terrible

como el que está sucediendo a los caudillos del conocimiento) pueda salir mejor librado y no estará envuelto aún más irremediablemente en precisamente esta destrucción de todo saber y no deba, por lo tanto, seguirse de esos mismos principios un escepticismo *universal* | (el cual, <92> sin embargo, sólo afectaría a los doctos), es algo que dejo al juicio de cada uno.

Ahora bien, por lo que toca a mi tratamiento en la *Crítica de la razón pura*, al cual ciertamente dio lugar la doctrina de la duda de Hume, pero que fue mucho más allá y abarcó todo el campo de la razón pura teórica en el uso sintético, y por lo tanto también lo que se llama metafísica en general: // acerca de la duda del filósofo escocés referente al concepto [53] de causalidad, yo procedí del modo siguiente. Si Hume (como ocurre casi en todas partes) consideraba los objetos de la experiencia como *cosas en sí,* y declaraba el concepto de causa como un engaño e ilusión, hacía muy bien;[50] puesto que en las cosas en sí mismas y en sus determinaciones no puede comprenderse cómo, por el hecho de que se ponga algo *A* debamos también poner necesariamente otra cosa *B*; por lo tanto, él no pudo admitir un conocimiento tal *a priori* de cosas en sí. Este agudo hombre aún menos podía conceder un origen empírico de este concepto pues éste contradice exactamente la necesidad de la conexión, la cual constituye lo esencial del concepto de causalidad; por lo tanto, este concepto se proscribía y su lugar lo tomó la costumbre en la observación del curso de las percepciones.

| Pero resultó de mis investigaciones que los objetos, con los cua- <93> les estamos en relación en la experiencia, no son de ninguna manera cosas en sí, sino meros fenómenos, y que aun cuando en las cosas en sí mismas no se puede ver, e incluso es imposible comprender cómo, puesto *A*, debe ser *contradictorio* no poner *B*, que es totalmente diferente de

A (la necesidad de la conexión entre *A* como causa y *B* como efecto), en cambio puede ser perfectamente concebible que, como fenómenos, deben estar de un cierto modo (*e.g.*, en cuanto a las relaciones de tiempo)[51] necesariamente conectados en una *experiencia* y no pueden ser separados sin *contradecir* aquella conexión mediante la cual es posible la experiencia en la que ellos son objetos y únicamente cognoscibles para nosotros. Y realmente resultó ser así: de suerte que no sólo pude demostrar el concepto de causa según su realidad objetiva respecto de los objetos de la experiencia sino que además pude *deducirlo,* como concepto *a priori,* en razón de la necesidad de la conexión que él implica, es decir, mostrar su posibilidad a partir del entendimiento puro, sin fuentes empíricas y así, después de haber eliminado el empirismo de su origen, pude también anular de raíz la inevitable consecuencia del empirismo, o sea, el escepticismo, primeramente respecto de la ciencia de la naturaleza, después –porque resulta perfectamente de los mismos | fundamentos– respecto de la <94>
matemática, ciencias ambas que se refieren a objetos de experiencia posible; con esto pude aniquilar // la duda total sobre todo lo que la razón [54]
teórica afirma comprender.

¿Pero qué sucede con la aplicación de esta categoría de la causalidad (así como de todas las demás, puesto que sin ellas no puede lograrse conocimiento alguno de lo existente) a cosas que no son objetos de posible experiencia sino que están más allá de sus límites? Pues he podido deducir la realidad objetiva de estos conceptos únicamente respecto de los *objetos de la experiencia posible*; pero es precisamente porque yo los he salvado solamente en este caso en que he demostrado que mediante estos conceptos sí se pueden *pensar* objetos, si bien no determinarse *a priori,* lo que les da un lugar en el entendimiento puro a partir del cual son referidos a objetos en general (sensibles o no sensibles). Si algo falta aún es la condición de la *aplicación* de estas categorías a objetos, y especialmente la de causalidad,

i.e., la intuición que si no es dada hace imposible su aplicación en vista del *conocimiento teórico* del objeto como noúmeno, aplicación que entonces es totalmente impedida si alguien se arriesga a hacerla (como también ha ocurrido en la *Crítica de la razón pura*), en tanto que la | <95> realidad objetiva del concepto permanece siempre e incluso puede ser utilizada para noúmenos, pero sin que pueda en lo más mínimo determinarlo teóricamente y producir así un conocimiento; pues que ese concepto incluso en relación con un objeto no contiene nada de imposible, quedó demostrado porque le fue asegurado un lugar en el entendimiento puro aun con toda su aplicación a objetos de los sentidos, y si bien después, referido a cosas en sí mismas (que no pueden ser objeto de la experiencia), no sea capaz de ninguna determinación para la representación de *un objeto determinado* en vista de un conocimiento teórico, sí podía ser capaz, al menos, en algún otro respecto (quizá el práctico) de una determinación para la aplicación de éste, lo cual no podría ser si, como lo quiere Hume, este concepto de causalidad contuviese algo absolutamente imposible de pensar.

Ahora bien, para descubrir esta condición de la aplicación del mencionado concepto a noúmenos basta recordar *por qué no estamos satisfechos con su aplicación a objetos de la experiencia*, sino que desearíamos también usarlo para las cosas en sí. En efecto, pronto se muestra que no es un fin teórico, sino práctico, el que hace de este deseo una necesidad // para nosotros. Aunque lo lográramos, no obtendríamos para la especu- [55] lación | ningún provecho verdadero en el conocimiento de la naturaleza <96> y, en general, respecto de los objetos que nos puedan ser dados, sino que daríamos, si acaso, un paso grande de lo sensiblemente condicionado (ya tenemos bastante con permanecer en él y con recorrer diligentemente la cadena de las causas) a lo suprasensible, para completar y delimitar nues-

tro conocimiento del lado de los fundamentos, aunque siempre quedaría sin llenar un abismo infinito entre aquel límite y lo que conocemos, y habríamos prestado oídos a una vana curiosidad más que a un profundo deseo de saber.

Pero el *entendimiento*, además de la relación con los objetos (en el conocimiento teórico), tiene una relación con la facultad de desear,[52] la cual por eso se llama voluntad y voluntad pura en cuanto el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón) es práctico mediante la mera representación de una ley. La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es dada *a priori* en la ley moral mediante un hecho, por decirlo así, ya que así puede llamarse una determinación de la voluntad la cual es inevitable, si bien no se funda en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto | de causalidad, y, por ende, en el de una voluntad pura está el <97>
concepto de una causalidad de la libertad, *i.e.*, una causalidad que no es determinable según leyes de la naturaleza y, por lo tanto, no es capaz de encontrar en una intuición empírica la prueba de la realidad de tal voluntad, aunque justifica perfectamente en la ley pura práctica *a priori* su realidad objetiva, si bien (como fácilmente se entiende) no para el fin del uso teórico, sino sólo práctico de la razón. Ahora bien, el concepto de un ser dotado de una voluntad libre es el concepto de una *causa noúmeno* y queda asegurado que este concepto no se contradiga a sí mismo tan sólo porque el concepto de una causa, en cuanto derivado totalmente del entendimiento puro, y al mismo tiempo también asegurado, mediante la deducción, en su realidad objetiva respecto de los objetos en general, e independientemente en cuanto a su origen de todas las condiciones sensibles, es decir, no limitado por sí a los fenómenos (a menos que se quisiera hacer de ello un uso teórico determinado), sí podría ser aplicado a cosas en tanto que seres puros del entendimiento. Pero dado que a esta aplicación no puede atribuirse intuición alguna, pues una intuición en todo momento sólo puede ser sensible, resulta que la *causa noúmeno*, respecto del

uso teórico // de la razón, si bien es un concepto posible y pensable, es, [56]
sin embargo, un concepto vacío. Ahora bien, yo no pido *conocer teóricamente* por medio de éste la naturaleza de un ser *en tanto que* tiene una voluntad *pura*; me basta | indicarlo como tal mediante ese concepto y, con <98>
ello, sólo pido unir el concepto de la causalidad con el de la libertad (y con lo que le es inseparable, con la ley moral como fundamento determinante de ésta); y este derecho me corresponde ciertamente en virtud del origen puro y no empírico del concepto de causa, al no creerme facultado para hacer otro uso de él más que el concerniente a la ley moral que determina su realidad, es decir, sólo un uso práctico.

Si con *Hume* yo hubiese quitado al concepto de la causalidad su realidad objetiva en el uso teórico, no sólo respecto de las cosas en sí mismas (de lo suprasensible), sino también respecto de los objetos de los sentidos, ese concepto habría perdido todo significado y, como concepto teóricamente imposible, habría sido declarado totalmente inútil y como de nada no puede hacerse ningún uso, el uso práctico de un concepto *teóricamente nulo* habría sido totalmente absurdo. Sin embargo, como el concepto de una causalidad empíricamente incondicionada, si bien teóricamente es vacío (sin una intuición apropiada) pero siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado, mas en vez de éste le es dado un significado en la ley moral, y por consiguiente, en relación con lo práctico: entonces ciertamente no tengo intuición alguna que le determine su realidad teórica objetiva, | pero él tiene, de <99>
todos modos, una aplicación real que se manifiesta *in concreto* en las convicciones o máximas, es decir, tiene realidad práctica que puede ser indicada; esto es suficiente para justificarlo aun respecto de los noúmenos.

Pero esta realidad objetiva de un concepto puro del entendimiento, una vez introducida en el campo de lo suprasensible, da también realidad obje-

tiva, pero únicamente aplicable prácticamente, a todas las demás categorías, si bien sólo en tanto que están unidas *necesariamente* con el fundamento determinante de la voluntad pura (con la ley moral); en cambio, esta realidad no tiene la menor influencia para ampliar el conocimiento teórico de estos objetos como conocimiento de la naturaleza de los mismos mediante la razón pura. En este sentido veremos más adelante que las categorías siempre tienen referencia sólo a seres en tanto que *inteligencias* y en éstos
sólo a la relación de la *razón* con la *voluntad,* // por ende, exclusivamente a [57]
lo *práctico,* sin atribuirse más allá ningún conocimiento de estos seres. Las otras cualidades a las que podría recurrirse en relación con esos seres y que pertenecen al modo de representación teórico de tales cosas suprasensibles se adscriben entonces en su conjunto, no al saber sino sólo al derecho (pero, en sentido práctico, incluso a la necesidad) de admitirlas y presuponerlas;
incluso | donde se admiten seres suprasensibles (como Dios), según una ana- <100>
logía, es decir, según la relación de la razón pura de la que en la práctica nos servimos respecto de los seres sensibles; y así, mediante la aplicación a lo suprasensible –pero sólo en el punto de vista práctico– no se le da a la razón pura teórica ni el menor pretexto para divagar en la exaltación.

Capítulo segundo
Del concepto de un objeto de la razón pura práctica

Por un concepto de la razón práctica entiendo la representación de un objeto como de un efecto posible mediante la libertad.[53] Ser objeto de conocimiento práctico significa, por lo tanto, solamente la relación de la voluntad con la acción, mediante la cual el objeto, o su contrario, sería realizado y el juicio de si algo sea o no objeto de la razón pura práctica es sólo la distinción de la posibilidad o de la imposibilidad de *querer* que la acción mediante la cual, si tuviéramos la facultad necesaria (de lo cual debe juzgar la experiencia), un cierto objeto | sería realizado. Si <101>
el objeto es supuesto como fundamento determinante de nuestra facultad de desear, su *posibilidad física* mediante el libre uso de nuestras fuerzas debe preceder al juicio de si es o no un objeto de la razón práctica.[54] Por el contrario, si la ley puede ser considerada *a priori* como el fundamento determinante de la acción y ésta, por consiguiente, como determinada por la razón pura práctica, entonces el juicio que debe decidir si una cosa es o no un objeto de la razón pura práctica es totalmente independiente de la comparación con nuestra facultad // física y se [58]
trata solamente de saber si nos es lícito *querer* una acción dirigida a la existencia de un objeto, estando éste en nuestro poder; por lo tanto, la *posibilidad moral* tiene que preceder la acción; pues en este caso el fundamento determinante de la acción no es el objeto sino la ley de la voluntad.

Los únicos objetos de una razón práctica son, por lo tanto, aquéllos del *bien* y del *mal*. Pues por el primero se entiende un objeto necesario de la facultad de desear, por el segundo un objeto necesario de la facultad de aborrecer, pero los dos según un principio de la razón.

Si se quiere que el concepto de bien no sea derivado de una ley prác-
tica precedente sino que más bien sirva de fundamento a ésta, sólo puede
| ser el concepto de algo cuya existencia promete placer y determina así <102>
para su producción la causalidad del sujeto, es decir, la facultad de de-
sear. Ahora bien, ya que es imposible darse cuenta *a priori* de qué repre-
sentación será acompañada de placer y cuál de *displacer*, sólo la experiencia
establecería lo que es inmediatamente bueno o malo. La cualidad del
sujeto, en relación con la cual solamente puede ser puesta esta experien-
cia, es el *sentimiento* de placer o displacer como receptividad pertene-
ciente al sentido interno; y así el concepto de lo que es inmediatamente
bueno se aplicaría solamente a aquello con lo que está ligada inmediata-
mente la sensación de *deleite*, y el concepto de lo que es absolutamente
malo sólo tendría que estar referido a lo que inmediatamente suscita *do-
lor*. Pero como ya esto es contrario al uso lingüístico, el cual distingue lo
agradable del *bien*, lo *desagradable* del *mal*, y exige que el bien y el mal
siempre sean juzgados por la razón y, por lo tanto, mediante conceptos
que se puedan comunicar universalmente y no mediante la simple sensa-
ción, la cual se limita a los objetos particulares y a su receptividad, pero,
como un placer o un dolor por sí mismos no pueden ser ligados inmedia-
tamente con ninguna representación de un objeto *a priori*, el filósofo que
se crea obligado a fundamentar su juicio | práctico en un sentimiento de <103>
placer llamaría *bueno* a lo que es un *medio* para lo *agradable* y *malo* a lo
que causa desagrado y dolor; porque el juicio de la relación de los me-
dios a los fines pertenece ciertamente a la razón. Pero aunque única-
mente la razón tiene la facultad de ver la conexión de los medios con
los fines (de suerte que también se // podría definir la voluntad como [59]
facultad de los fines, puesto que siempre son fundamentos determi-
nantes de la facultad de desear según principios), las máximas prácti-

cas que del mencionado concepto de bien se derivarían sólo como medios, nunca contendrían como objeto de la voluntad algo bueno *por sí mismo*, sino siempre sólo algo bueno *para otra cosa*; el bien sería simplemente lo útil, y aquello para lo cual es útil debería estar siempre fuera de la voluntad, en la sensación. Ahora bien, si ésta, como sensación agradable, tuviera que ser distinta del concepto de bien, entonces no se daría en ninguna parte algo inmediatamente bueno, sino que el bien tendría que buscarse sólo en los medios para alcanzar alguna otra cosa, es decir, algo agradable.

Existe una vieja fórmula de las escuelas: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil adversamur, nisi sub ratione mali*,[55] y frecuentemente tiene un uso adecuado, pero también a menudo un uso muy nocivo para la filosofía, pues las expresiones *boni* y *mali* resultan | ambiguas por la limitación de <104>
la lengua y se pueden entender en un doble sentido, poniendo inevitablemente en aprietos las leyes prácticas y obligando a la filosofía, que en el uso de esas expresiones puede muy bien darse cuenta de la diferencia del concepto en la misma palabra pero no puede encontrar los términos específicos para expresarla, a recurrir a distinciones sutiles, sobre las cuales luego no hay acuerdo porque la distinción no pudo ser denominada inmediatamente con alguna expresión adecuada.*

Afortunadamente la lengua alemana tiene las expresiones que no dejan escapar esta diferencia. Para designar lo que los latinos expresan con una sola palabra, *bonum*, tiene dos conceptos muy diferentes y otras tantas expresiones distintas. Para *bonum* tiene *das Gute* y *das Wohl*; para *malum*, das *Böse* y *das Übel* (o *das Weh*); así pues, // son dos | juicios totalmente [60] <105>

* Por otra parte, la expresión *sub ratione boni* también es equívoca, puesto que puede significar tanto que nosotros nos representamos una cosa como buena *cuando y porque la deseamos* (queremos), como significar que nosotros deseamos una cosa *porque nos la representamos como buena*; de suerte que o es el deseo el fundamento determinante del concepto del objeto como bueno, o es el concepto de bien el fundamento determinante del deseo (de la voluntad); así pues, la expresión *sub ratione boni* en el primer caso significaría: nosotros queremos una cosa *bajo la idea de bien*; en el segundo: *como consecuencia de esta idea* que debe preceder al querer como fundamento determinante de éste.

distintos si en una acción consideramos *das Gute* [el bien] y *das Böse* [el mal] de ésta, o bien nuestro *Wohl* [lo bueno] y nuestro *Weh* (*Übel*) [lo malo, un mal].[56] De aquí se sigue que la proposición psicológica citada es, por decir lo menos, muy incierta si se traduce así: no deseamos nada si no es en referencia a nuestro *Wohl* o a nuestro *Weh*; en cambio, es indudablemente cierta y al mismo tiempo expresada con toda claridad, si se interpreta así: siguiendo la indicación de la razón no deseamos nada sino sólo en cuanto lo tenemos por bueno (*gut*) o malo (*böse*).

Wohl o bien *Übel* significan siempre solamente una relación a nuestro estado de *agrado* o *desagrado*, de contento o de dolor, y si por eso deseamos un objeto o lo rechazamos, ello ocurre sólo en cuanto es referido a nuestra sensibilidad y al sentimiento de placer o displacer que él produce. Pero *das Gute* o *das Böse* significan siempre una relación con la *voluntad* en cuanto ésta es determinada por la *ley de la razón* a hacer de algo su objeto, puesto que la voluntad nunca se determina inmediatamente por el objeto y su representación,[57] sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón la causa determinante de una acción (mediante la cual un objeto puede ser realizado). Por consiguiente, *das Gute* o *das Böse* son referidos propiamente a acciones y no al estado de sensaciones de la | persona, y si algo debe ser absolutamente <106> (en todo sentido y sin ninguna otra condición) bueno o malo (*gut* o *böse*), o ser tenido por tal, serían solamente el modo de actuar, la máxima de la voluntad y, por lo tanto, la persona misma como hombre bueno o malo (*guter oder böser Mensch*), pero no una cosa la que podría denominarse así.

Así pues, bien podrían reírse del estoico que en el más violento dolor de gota gritaba: "Dolor, tú podrás atormentarme todo lo que quieras, yo no confesaré nunca que eres algo malo (**κακόν**, *malum*)";[58] sin embargo, él tenía razón. Lo que él sentía y su grito acusaba, era una desgracia (*Übel*); pero no tenía ninguna razón para admitir que con eso tuviera un mal (*Böses*), pues el dolor no disminuye en lo más mínimo el valor de su persona, sino sólo el valor de su estado. Una sola mentira, de la que hubiera tenido conciencia, habría tenido que abatir su ánimo;

pero el dolor le servía para elevarlo, si era consciente de no haberlo merecido por ninguna acción injusta y de no ser por ello merecedor de castigo.

Lo que debemos llamar bueno (*gut*), debe[59] ser en el juicio de todo
hombre racional // un objeto de la facultad de desear, y el mal (*das Böse*) [61]
un objeto de aversión a los ojos de todo el mundo; por lo tanto, para este
juicio se necesita, además del sentido, también | la razón. Éste es el caso <107>
de la veracidad en oposición a la mentira, de la justicia en oposición a la violencia, etc. Sin embargo, podemos llamar un mal (*Übel*) a algo que, al mismo tiempo, todos tengan que declarar bueno (*gut*), *a veces mediatamente y a veces hasta inmediatamente.* Quien se deja hacer una operación quirúrgica sin duda la siente como un mal (*Übel*), pero mediante la razón él y todo el mundo la declaran buena (*gut*). Pero si alguien gusta de provocar y disgustar a la gente pacífica y un día cae con uno que le zumba una buena paliza, esto es, desde luego, un mal (*Übel*), pero todo el mundo le da su aprobación y lo considera bueno (*gut*) en sí, aunque de ello no resultara nada más; e incluso el que recibe aquella paliza en su razón tiene que reconocer que bien la merece, porque en este caso ve puesta en práctica rigurosamente aquella proporción entre el bienestar y la buena conducta que la razón le hace presente inevitablemente.

Sin embargo, el juicio de nuestra razón práctica depende *muchísimo*
de nuestro bienestar (*Wohl*) y de nuestro malestar (*Weh*), y en lo que respecta a nuestra naturaleza de ser sensible, todo depende de nuestra *felicidad* si ésta, como lo exige principalmente la razón, no es juzgada según la sensación transitoria sino según la influencia que esa contingencia tiene
en toda nuestra existencia y en nuestro contentamiento con | la misma; <108>
pero no *todo en general* depende de ello. El hombre es un ser que tiene necesidades en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, y en esto su razón tiene, ciertamente, una tarea que no puede declinar ante la

sensibilidad, la de ocuparse de los intereses de ésta y darse máximas prácticas, dirigidas también a la felicidad de esta vida y, si es posible, de una vida futura también. Pero el hombre no es tan totalmente animal como para ser indiferente a lo que la razón por sí misma dice y para usarla sólo como instrumento de satisfacción de sus necesidades en cuanto ser sensible, pues la razón no lo eleva en valor sobre la mera animalidad si ésta sólo le sirve para aquello que el instinto lleva a cabo en los animales; en tal caso la razón sería sólo una manera especial de la cual se ha servido la naturaleza para dirigir al hombre al mismo fin al que ha destinado a los animales, sin determinarlo a un // fin superior. Así pues, el hombre nece- [62]
sita, según la disposición que la naturaleza ha puesto en él, de la razón para tener en cuenta siempre su bienestar (*Wohl*) y su malestar (*Weh*), pero además tiene la razón para un fin superior, a saber, no sólo para reflexionar sobre lo que en sí es bueno (*gut*) o malo (*böse*) –de lo cual sólo puede juzgar la razón pura, para nada interesada en lo sensible– sino para
| distinguir totalmente este juicio de aquel otro y hacerlo su condición <109>
suprema.

En este juicio del bien (*Gutes*) y del mal (*Böses*) en sí, a diferencia de aquello que puede ser llamado así sólo por referencia al bienestar (*Wohl*) y al mal (*Übel*), se trata de considerar los siguientes puntos: o un principio racional ya es pensado en sí como el fundamento determinante de la voluntad, sin referencia a los objetos posibles de la facultad de desear (es decir, sólo mediante la forma de ley de la máxima) y entonces ese principio es una ley práctica *a priori* y la razón pura es supuesta como práctica en sí; entonces la ley determina *inmediatamente* a la voluntad y la acción conforme a esta ley es *buena* (*gut*) *en sí misma,* y una voluntad cuya máxima es en todo momento conforme a esta ley, es *buena* (*gut*) *absolutamente bajo todo respecto y es la condición suprema de todo bien,* o, por el contrario, a la máxima de la voluntad antecede un fundamento determinante de

la facultad de desear, el cual supone un objeto de placer o displacer y, por lo tanto, algo que *regocija* o *duele,* y la máxima de la razón de buscar uno y evitar el otro determina las acciones en cuanto ellas son buenas en relación con nuestra inclinación, por lo tanto, sólo mediatamente (respecto a otro fin y como medio para él); y entonces estas máximas jamás pueden llamarse leyes, pero sí preceptos prácticos racionales. El fin mismo, | el <110>
deleite que buscamos, es en el último caso, no un bien (*Gutes*) sino un bienestar (*Wohl*), no un concepto de la razón sino un concepto empírico de un objeto de la sensación; sólo que el empleo del medio para lograrlo, es decir, la acción (porque para ésta se requiere una reflexión racional) sí se llama buena (*gut*), mas no absolutamente, sino sólo en relación con nuestra sensibilidad en cuanto a su sentimiento de placer o displacer; pero la voluntad, cuya máxima es influenciada así, no es una voluntad pura que se dirija sólo a aquello en lo cual la razón pura puede ser por sí misma práctica.

Éste es el lugar apropiado para explicar la paradoja del método de una crítica de la razón práctica: *que el concepto de lo bueno (Gutes) y lo //* [63]
malo (Böses) no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en ese concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta. Pues aunque no supiéramos que el principio de la moralidad es una ley pura que determina *a priori* a la voluntad, tendríamos que dejar *indeterminado,* por lo menos inicialmente –para no admitir principios fundamentales del todo gratuitos–, si la voluntad tiene sólo fundamentos determinantes empíricos o si también los tiene puros *a priori;* ya que es contrario a todas las reglas fundamentales del procedimiento filosófico | admitir como ya resuelto aquello que está aún por resolverse. <111>
Suponiendo que quisiéramos comenzar ahora por el concepto de lo bueno (*Gutes*) para derivar de él las leyes de la voluntad, este concepto de un objeto (como bueno) proporcionaría este objeto al mismo tiempo como el

único fundamento determinante de la voluntad. Ahora bien, como este concepto no tenía ninguna ley práctica *a priori* como pauta, la piedra de toque de lo bueno o de lo malo no podría consistir más que en la concordancia del objeto con nuestro sentimiento de placer o de displacer, y el uso de la razón sólo podría consistir en determinar, por una parte, este placer o displacer en la conexión completa con todas las sensaciones de mi existencia y, por otra parte, los medios para procurarme el objeto del mismo. Ahora bien, ya que lo que es conforme al sentimiento de placer sólo puede ser determinado mediante la experiencia, pero la ley práctica según la determinación debe ser fundada sobre este sentimiento como su condición, quedaría incluso excluida la posibilidad de leyes prácticas *a priori*, porque se creería necesario encontrar primeramente un objeto de la voluntad cuyo concepto como de algo bueno debería constituir el fundamento determinante universal, si bien empírico, de la voluntad. Pero era necesario, pues, investigar antes si no hay un fundamento determinante *a priori* de la voluntad (el cual nunca | se hubiera hallado en otro lugar más <112>
que en una ley pura práctica y eso en cuanto ésta prescribe a las máximas la mera forma de ley sin consideración a un objeto). Pero como ya se había puesto como base de toda ley práctica un objeto determinado según los conceptos de bien y mal (*Gutes* y *Böses*), pero ese objeto, sin una ley precedente, podía ser pensado sólo según conceptos empíricos, quedaba así suprimida de antemano la posibilidad incluso de sólo pensar una ley pura práctica; pues si, por el contrario, se hubiera // buscado antes analítica- [64]
mente esta ley, se habría encontrado que no es el concepto del bien, como concepto de un objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino al contrario, es la ley moral la que únicamente determina y hace posible el concepto de bien en cuanto éste en verdad merece tal nombre.

Esta observación, que sólo se refiere al método de las investigaciones morales más relevantes, es importante porque explica de una vez por todas el fundamento que ocasiona todos los errores de los filósofos con relación al principio supremo de la moral, pues ellos buscaron un objeto de la

voluntad para hacer de él la materia y el fundamento de una ley (la cual
entonces, no inmediatamente sino mediante aquel objeto referido al senti-
miento de placer o displacer, debía | ser el fundamento determinante de la <113>
voluntad), en vez de comenzar por buscar una ley que determinara *a priori*
e inmediatamente la voluntad y sólo después al objeto conforme a esa ley.
Ahora bien, al poner ese objeto de placer –que debía dar el concepto su-
premo de bien– ya sea en la felicidad, o en la perfección, o en el senti-
miento[60] moral o en la voluntad de Dios, su principio fundamental era
siempre heteronomía e inevitablemente tenían que dar con condiciones
empíricas para una ley moral; puesto que podían llamar bueno (*gut*) o
malo (*böse*) a su objeto, como fundamento determinante inmediato de la
voluntad, sólo según su relación inmediata con el sentimiento, el cual siem-
pre es empírico. Sólo una ley formal, *i.e.*, una ley tal que no prescriba a la
razón nada más que la forma de su legislación universal como condición
suprema de las máximas, puede ser *a priori* un fundamento determinante
de la razón práctica. Los antiguos dejaban ver claramente este error enfo-
cando totalmente su investigación moral en la determinación del concepto
de *bien supremo*, es decir, en un objeto del cual ellos pensaban hacer pos-
teriormente el fundamento determinante de la voluntad en la ley moral, un
objeto que mucho más adelante, cuando la ley moral ya esté verificada por
sí y justificada como el fundamento determinante inmediato de la volun-
tad, puede ser presentado como objeto a la voluntad, ahora ya | determina- <114>
da *a priori* en cuanto a su forma, lo cual emprenderemos nosotros en la
"Dialéctica de la razón pura práctica". Los modernos, para quienes la cues-
tión del bien supremo parece estar en desuso, o al menos haberse conver-
tido en una cuestión secundaria, esconden el citado error (como en muchos
otros casos) tras palabras // vagas; sin embargo, ese error se asoma detrás [65]

de su sistema al revelar entonces en todas partes heteronomía de la razón práctica, de la cual nunca puede resultar una ley moral que mande universalmente *a priori.*

Ahora bien, como los conceptos de bien y mal, como consecuencia de la determinación *a priori* de la voluntad, suponen también un principio puro práctico y, por ende, una causalidad de la razón pura, no se refieren originariamente a objetos (*e.g.* como determinaciones de la unidad sintética de la multiplicidad de intuiciones dadas en una conciencia), como los conceptos del entendimiento puro o categorías de la razón usada teóricamente, sino que los presuponen como dados; por el contrario, todos son modos de una sola categoría, *i.e.*, la de causalidad, en cuanto el fundamento determinante de ésta consiste en la representación racional de una ley de ella, la cual, como ley de la libertad, se da a sí misma la razón y así se muestra *a priori* como práctica. Pero | como las acciones, *por una parte,* bajo una ley <115>
que no es una ley natural sino una ley de la libertad pertenecen al comportamiento de seres inteligibles y, *por otra parte,* como eventos del mundo de los sentidos, a los fenómenos también: entonces las determinaciones de una razón práctica podrán tener lugar sólo en relación con los fenómenos y, por ende, en conformidad con las categorías del entendimiento, pero no con el propósito de un uso teórico del mismo para subsumir lo múltiple de la *intuición* (sensible) en una conciencia *a priori,* sino solamente para sujetar lo múltiple de los *deseos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral, o de una voluntad pura *a priori.*

Estas *categorías de la libertad,* pues así queremos llamarlas en contraste con aquellos conceptos teóricos a los que llamamos categorías de la naturaleza,[61] tienen una ventaja evidente sobre estas últimas: mientras que éstas son meras formas del pensamiento que, mediante conceptos universales, sólo designan indeterminadamente objetos en general para toda intuición posible para nosotros, aquéllas, en cambio, refiriéndose a la determinación de un *libre arbitrio* (al cual no puede ser dada ninguna intuición plenamente correspondiente, pero que

tiene como fundamento una ley pura práctica *a priori*, | lo cual no sucede con <116>
ningún concepto del uso teórico de nuestra facultad de conocer), como conceptos prácticos elementales, en lugar de la forma de la intuición (espacio y tiempo) –que no se encuentra en la razón misma sino tiene que ser obtenida de otra parte, // a saber, de la sensibilidad– tienen como su fun- [66]
damento la forma *de una voluntad pura* dada en la razón y, por consiguiente, en la facultad misma de pensar; por lo cual ocurre que, como en todos los preceptos de la razón pura práctica se trata sólo de la *determinación de la voluntad* y no de las condiciones naturales (de la facultad práctica) para la *ejecución de su propósito*, los conceptos prácticos *a priori* en relación con el principio supremo de la libertad devienen inmediatamente en conocimientos y no necesitan esperar las intuiciones para tener significado, y ello por la importante razón de que ellos mismos producen la realidad de aquello a lo que se refieren (la convicción de la voluntad), lo cual no sucede de ningún modo con los conceptos teóricos. Sólo se debe notar bien que estas categorías se refieren exclusivamente a la razón práctica en general y, así, el orden en el que ellas se presentan se conduce, de las que están aún indeterminadas moralmente y condicionadas por lo sensible a las que, incondicionadas sensiblemente, están determinadas sólo por la ley moral.

| Tabla de las categorías de la libertad en relación con los conceptos de bien y mal		<117>
I. De la cantidad subjetivamente, según máximas (*opiniones de la voluntad del individuo*) objetivamente, según principios (*preceptos*) principios *a priori*, tanto objetivos como subjetivos, de la libertad (*leyes*)		
II. De la cualidad reglas prácticas de *acción* (*praeceptivae*) reglas prácticas de *abstención* (*prohibitivae*) reglas prácticas de *excepción* (*exceptivae*)	III. De la relación con la *personalidad* con el *estado* de la persona *recíproca* de una persona con el estado de las otras	
IV. De la modalidad lo *lícito* y lo *ilícito* el *deber* y lo *contrario al deber* *deber perfecto* y *deber imperfecto*		

| // Pronto se ve que en esta tabla la libertad es considerada como una especie de causalidad –la cual, sin embargo, no está sujeta a fundamentos determinantes empíricos– respecto de las acciones que ella puede producir como fenómenos en el mundo de los sentidos y que, por lo tanto, se refiere a las categorías de su posibilidad natural. No obstante, cada categoría está concebida tan universalmente que el fundamento determinante de aquella causalidad también puede ser supuesto fuera del mundo de los sentidos, en la libertad como cualidad de un ser inteligible, hasta que las categorías de la modalidad[62] introduzcan el tránsito, si bien sólo *problemáticamente*, de los principios prácticos en general a los de la moralidad, los cuales después pueden ser exhibidos *dogmáticamente* únicamente mediante la ley moral. <118>[67]

No agrego aquí nada más para la explicación de la presente tabla porque es bastante clara por sí misma. Una clasificación como ésta, hecha según principios, es muy útil en toda ciencia, tanto por su profundidad como por su claridad. Así, por ejemplo, con la tabla precedente y el primer número de ella, se sabe inmediatamente por dónde hay que comenzar en las consideraciones prácticas: de las máximas que cada cual funda sobre su inclinación, los preceptos racionales que valen para una especie de seres racionales en tanto que coinciden en ciertas inclinaciones y, finalmente, la ley que vale para todos, independientemente de sus inclinaciones, | etc. De este modo, se abarca de una ojeada el plan completo de lo <119> que se debe hacer, e incluso cada cuestión de la filosofía práctica que se tiene que resolver y, al mismo tiempo, el orden a seguir.

De la típica de la facultad de juzgar pura práctica

Los conceptos de bien y mal determinan, ante todo, un objeto para la voluntad. Pero ellos mismos están sujetos bajo una regla práctica de la razón, la cual, si es razón pura, determina *a priori* la voluntad respecto de su objeto. Ahora bien, para decidir si una acción, posible para nosotros en el ámbito de lo sensible, es o no el caso que cae bajo la regla, se requiere una

facultad de juzgar práctica mediante la cual, lo que fue dicho de modo universal (*in abstracto*) en la regla, se aplique *in concreto* a una acción. Pero como una regla práctica de la razón pura se refiere, *en primer lugar*, como *práctica*, a la existencia de un objeto y, *en segundo lugar*, como *regla práctica* de la razón pura, implica necesidad respecto de la existencia de la acción y es, por lo tanto, una ley práctica, es decir, // no una ley de la naturaleza por [68] medio de fundamentos determinantes empíricos, sino una ley de la libertad, según la cual la voluntad debe ser determinable independientemente de todo elemento empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y de su | forma), y como todos los casos posibles de eventuales acciones <120> pueden ser solamente empíricos, es decir, pertenecer a la experiencia y a la naturaleza, entonces parece absurdo querer encontrar en el mundo de los sentidos un caso que, como tal, siempre estará sujeto a la ley natural, pero que admita que se le aplique una ley de la libertad y al cual pueda aplicársele la idea suprasensible de bien moral, que en él se pretende exhibir *in concreto.* Por lo tanto, la facultad de juzgar de la razón pura práctica está sujeta a las mismas dificultades que la facultad de juzgar de la razón pura teórica, si bien esta última tenía un recurso para salir de esas dificultades, porque respecto del uso teórico se trataba de intuiciones a las cuales podían ser aplicados los conceptos puros del entendimiento, tales intuiciones (si bien sólo de objetos de los sentidos) pueden ser dadas *a priori* y, por consiguiente –en lo que concierne a la conexión de lo múltiple en ellas–, conforme a los conceptos puros *a priori* del entendimiento (como esquemas).[63] En contraste, lo moralmente bueno es, en cuanto al objeto, algo suprasensible para lo cual, por ende, no se puede encontrar ninguna cosa correspondiente en alguna intuición sensible y la facultad de juzgar según las leyes de la razón pura práctica parece estar sujeta a dificultades especiales que consisten en que se pretende aplicar una ley de la libertad a acciones | en cuanto eventos que acaecen en el mundo de los sentidos y que, por <121> lo tanto, como tales, pertenecen a la naturaleza.

No obstante, aquí se abre nuevamente una perspectiva favorable para la facultad de juzgar pura práctica. En la subsunción de una acción posible para mí, en el mundo de los sentidos, bajo una *ley pura práctica*[64] no se trata de la posibilidad de la *acción* como de un suceso en el mundo de los sentidos, porque esta posibilidad habrá de juzgarse en el uso teórico de la razón según la ley de la causalidad, que es un concepto puro del entendimiento, para el cual la razón tiene un *esquema* en la intuición sensible. La causalidad física, o bien la condición bajo la cual ésta tiene lugar, pertenece a los conceptos de la naturaleza, cuyo esquema queda trazado en la imaginación trascendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso según leyes, sino del esquema (si es adecuada aquí esta palabra) de una ley misma; porque la // *determinación de la voluntad* (no la acción en [69]
referencia a su resultado) sólo mediante la ley, sin otro fundamento determinante, liga el concepto de la causalidad con condiciones totalmente distintas de las que constituyen la conexión en la naturaleza.

A la ley natural, como ley a la que están sometidos los objetos de la intuición sensible, tiene que corresponder | un esquema, *i.e.*, un procedi- <122>
miento universal de la imaginación (para presentar *a priori* a los sentidos el concepto puro del entendimiento que la ley determina). Pero la ley de la libertad (como ley de una causalidad no condicionada en absoluto sensiblemente) y, por lo tanto, también el concepto de lo bueno incondicionado, no puede basarse en ninguna intuición y, por lo tanto, en ningún esquema para su aplicación *in concreto*. Por consiguiente, la ley moral no tiene ninguna otra facultad cognoscitiva que medie su aplicación a los objetos de la naturaleza, que el entendimiento (no la imaginación), el cual no puede fundamentar una idea de la razón en un *esquema* de la sensibilidad, sino en una ley, pero una ley tal que pueda ser exhibida *in concreto* en los objetos de los sentidos, por ende, una ley de la naturaleza, pero sólo en cuanto a la forma, como ley para la facultad de juzgar, y por esto podemos llamar a esta ley el *tipo* de la ley moral.[65]

La regla de la facultad de juzgar bajo las leyes de la razón pura práctica es ésta: pregúntate a ti mismo si la acción que tienes en mente ocurriera según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte, ¿podrías considerarla como posible por tu voluntad? De hecho, cada quien juzga según esta regla si las acciones son moralmente buenas o malas. Así se dice: si *cada cual* | se permitiese engañar cuando <123>
cree sacar provecho, o si se creyera tener derecho de abreviar su vida en cuanto se encuentra completamente hastiado de ella, o si viera con total indiferencia la miseria ajena, y si tú fueras parte de tal orden de cosas, ¿te encontrarías ahí con el asentimiento de tu voluntad? A decir verdad, cada cual sabe bien que si él se permite en secreto engañar no por eso todos harán lo mismo, o que si es, sin que los demás lo adviertan, insensible para los demás, no inmediatamente todos los demás lo serían frente a él; así pues, esta comparación de las máximas de sus acciones con una ley universal de la naturaleza no es fundamento determinante de su voluntad. Sin embargo, esa ley universal es un *tipo* para el juicio de las máximas según principios morales. Si la máxima de la acción no es tal que aguante la // comparación con la forma de una ley natural en gene- [70]
ral, es moralmente imposible. Así juzga incluso el entendimiento más común, pues la ley de la naturaleza está siempre en la base de todos sus juicios más corrientes, incluso los de experiencia. Así pues, esa ley siempre la tiene a la mano, pero en los casos en los que debe ser juzgada la causalidad por la libertad, hace de esa *ley de la naturaleza* sólo el tipo de una *ley de la libertad*, porque si no tiene a la mano algo capaz de servir de ejemplo en los casos de experiencia, no puede proporcionar a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación.

| Es, pues, lícito también utilizar la *naturaleza del mundo de los senti-* <124>
dos como tipo de una naturaleza inteligible, mientras yo no traslade a ésta las intuiciones y lo que de ellas depende, sino que refiera a ella solamente

la *forma de la conformidad a leyes* en general (cuyo concepto tiene lugar también en el uso más común de la razón, pero no puede ser conocido en otro aspecto más que como determinado *a priori* al uso puro práctico de la razón); puesto que bajo este aspecto las leyes, como tales, son idénticas sin importar de dónde toman sus fundamentos determinantes.

A propósito: como de todo lo inteligible no hay para nosotros absolutamente nada más que tenga realidad sino la libertad (mediante la ley moral), y ésta sólo en cuanto es una presuposición inseparable de la ley moral; y además, como todos los objetos inteligibles a los cuales, según la dirección de esta ley, la razón podría conducirnos no tienen para nosotros, a su vez, ninguna realidad más que en vistas de ella y del uso de la razón pura práctica, pero ésta está autorizada y también obligada a servirse de la naturaleza (considerada según su forma puramente inteligible)[66] como tipo para la facultad de juzgar, en este sentido la presente observación tiene la función de impedir que incluyamos en los conceptos mismos lo que sólo pertenece a la *típica* de los conceptos. Ésta, como típica de la facultad de juzgar, nos pre-
serva del *empirismo* de la razón práctica, el cual pone los conceptos | prác- <125>
ticos del bien y del mal únicamente en las consecuencias de la experiencia (en la así llamada felicidad), si bien ésta y las infinitas consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor propio, si esa voluntad se constituyera a sí misma, al mismo tiempo, en ley universal de la naturaleza, podrían sin duda servir como tipo totalmente adecuado de lo moralmente bueno, sin ser, sin embargo, idénticas a él. Esta misma típica preserva, además, del *misticismo* de la razón práctica, el cual hace un *esquema*[67] de aquello que
sólo servía como *símbolo*, // *i.e.*, funda la aplicación de los conceptos mora- [71]
les en intuiciones reales y, sin embargo, no sensibles (de un reino invisible de Dios) y divaga hacia la exaltación. Lo único adecuado al uso de los conceptos morales es el *racionalismo* de la facultad de juzgar, el cual toma de la naturaleza sensible únicamente lo que también la razón pura puede pensar

por ella misma, es decir, la conformidad a leyes, e introduce en la naturaleza suprasensible sólo lo que, a su vez, se puede exhibir realmente mediante las acciones en el mundo de los sentidos según la regla formal de una ley de la naturaleza en general. Sin embargo, es mucho más importante y aconsejable el preservarse del *empirismo* de la razón práctica, porque el *misticismo* aún es compatible con la pureza y la sublimidad de la ley moral y, además, no es precisamente natural ni adecuado al modo común de pensar el esforzar su imaginación | hasta llegar a intuiciones <126>
suprasensibles, así que el peligro, por esta parte, no es tan generalizado. El empirismo, en cambio, extirpa hasta la raíz la moralidad en las intenciones (en las cuales consiste, pues –y no sólo en acciones–, el alto valor que la humanidad se puede y se debe procurar mediante la moralidad) y sustituye el deber por algo totalmente distinto, a saber, un interés empírico con el que las inclinaciones en general entran recíprocamente en relación; además de que el empirismo –precisamente por estar unido a todas las inclinaciones, las cuales (sea cual fuere la forma que tomen) degradan a la humanidad si se elevan a la autoridad de principio práctico supremo, a pesar de que sean muy favorables al modo de sentir de todos– es mucho más peligroso en su raíz misma que todo arrebato místico, que nunca puede ser una condición duradera de muchos hombres.

Capítulo tercero
De los móviles[68] *de la razón pura práctica*

Lo esencial de todo valor moral de los actos depende de *que la ley moral determine inmediatamente a la voluntad.* Si la determinación de la voluntad se efectúa *en conformidad* con la ley moral, pero sólo por medio de un sentimiento de cualquier clase | que deba presuponerse <127>
para que la ley se convierta en un motivo determinante suficiente de la voluntad, es decir, si la acción no se produce *por la ley misma*, entonces tendrá *legalidad* pero no *moralidad.* Ahora bien, // si por *móvil* [72]
(*elater animi*) se entiende el fundamento determinante subjetivo de la voluntad de un ser en el cual la razón no es ya, por su naturaleza, necesariamente conforme con la ley objetiva, se seguirá, ante todo, que no se puede atribuir móvil alguno a la voluntad divina y que el móvil de la voluntad humana (y de todo ser racional creado) nunca puede ser otro que la ley moral y, por lo tanto, el fundamento determinante objetivo siempre tiene que ser, al mismo tiempo y por sí solo, el fundamento determinante subjetivamente suficiente de la acción, si es que ésta no ha de cumplir solamente la *letra* de la ley sin encerrar su *espíritu.**

Por consiguiente, como en vista de la ley moral y para proporcionar a ésta un influjo sobre la voluntad no se debe buscar ningún otro móvil que pudiera dispensar del de la ley moral, pues eso | produciría puro oropel <128>
sin consistencia y como incluso es *peligroso* permitir que actúen, aunque sea sólo *al lado* de la ley moral, algunos otros móviles (como el del provecho), no queda más que determinar cuidadosamente de qué manera la ley

* De toda acción conforme a la ley, pero no ejecutada por motivo de ella, se puede decir que es moralmente buena sólo según la letra, mas no en cuanto al *espíritu* (la convicción).

moral viene a ser un móvil, y siendo ella tal móvil, qué sucede en la facultad humana de desear como efecto de ese fundamento determinante para esa facultad. Ya que es un problema insoluble para la razón humana cómo una ley puede ser por sí misma e inmediatamente un fundamento determinante de la voluntad (lo cual es, pues, lo esencial de toda moralidad) y equivale al problema de cómo es posible una voluntad libre. Así pues, tendremos que mostrar *a priori* no el fundamento por el cual la ley moral proporciona en sí misma un móvil, sino qué es lo que ella, en cuanto móvil, efectúa (o mejor dicho, debe efectuar) en el ánimo.

Lo esencial de toda determinación de la voluntad mediante la ley moral es que sea determinada sólo por la ley, como voluntad libre, es decir, no sólo sin el concurso de impulsos sensibles, sino incluso con exclusión de todos estos impulsos y con perjuicio de todas las inclinaciones que pudieran ser contrarias a esta ley. Así pues, en este sentido, el efecto de la ley moral como móvil es sólo negativo, y éste como tal puede conocerse *a*
priori; porque toda | inclinación y todo impulso sensible están fundado en <129>
el sentimiento // y el efecto negativo sobre el sentimiento (por el perjuicio [73]
inferido a las inclinaciones) es también un sentimiento. Por lo tanto, podemos comprender *a priori* que la ley moral, como fundamento determinante de la voluntad, por dañar a todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento que puede llamarse dolor, y aquí tenemos ahora el primero y quizá también el único caso en el cual, a partir de conceptos *a priori,* hemos podido determinar la relación de un conocimiento (que en este caso es de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o displacer. Todas las inclinaciones juntas (las cuales pueden reunirse en un sistema tolerable y cuya satisfacción en este caso se llama felicidad personal) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*). Éste es o el *amor de sí mismo,* que consiste en una *benevolencia* excesiva consigo mismo (*philautia*), o la *complacencia* en sí mismo (*arrogantia*). Aquél se llama particularmente *amor propio* y ésta, *presunción.* La razón pura práctica solamente infiere

perjuicio al amor propio al constreñirlo a la condición de concordar con
esta ley, pues es natural y vivo en nosotros aun antes de la ley moral;
entonces se llama *amor propio racional.* En cambio, la razón pura práctica
derriba totalmente la presunción en cuanto todas las pretensiones de esti-
mación de sí mismo, las cuales preceden a la concordancia con la ley | <130>
moral, son vanas y sin ningún derecho, pues precisamente la certeza de
una convicción que concuerda con la ley moral es la primera condición
de todo valor de la persona (como pronto lo explicaremos más claramente)
y toda pretensión anterior a ésta es falsa y contraria a la ley. Ahora bien, la
tendencia a la estimación de sí pertenece a las inclinaciones a las cuales
la ley moral infiere perjuicios en cuanto que esa estimación propia se
funda sólo en la sensibilidad. Por lo tanto, la ley moral abate la presunción,
pero como esta ley es, a pesar de todo, algo positivo en sí, a saber, la forma
de una causalidad intelectual, o sea, de la libertad, es al mismo tiempo un
objeto de *respeto* en la medida en que, por su oposición a su contrario subje-
tivo, es decir, a las inclinaciones en nosotros, *debilita* la presunción, y en
cuanto incluso la derrota completamente, es decir, la humilla, es un objeto
de máximo *respeto* y, por ende, también el fundamento de un sentimien-
to positivo que no es de origen empírico y que es conocido *a priori.* Por lo
tanto, el respeto a la ley moral es un sentimiento producido por un funda-
mento intelectual y este sentimiento es el único que conocemos totalmente *a
priori* y del cual podemos comprender su necesidad.

// En el capítulo anterior vimos que todo lo presentado como objeto de la [74]
voluntad *antes* de la ley moral es excluido de los fundamentos determinan-
tes de la voluntad, que lo llamamos bien incondicionado, | mediante esta <131>
misma ley, como condición suprema de la razón práctica y que la mera for-
ma práctica, que consiste en la aptitud de las máximas para la legislación
universal, determina ante todo lo que es en sí absolutamente bueno y

funda la máxima de una voluntad pura que sólo es buena en todo sentido. Pero encontramos nuestra naturaleza de seres sensibles, constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear (objetos de la inclinación, sean la esperanza o el temor) se impone ante todo y nuestro yo patológicamente determinable, aunque es totalmente inadecuado por sus máximas para una legislación universal, se esfuerza, como si constituyese todo nuestro yo, por hacer valer sus pretensiones antes como las primeras y originales. Esta tendencia a hacer de sí mismo, de acuerdo con los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio, el fundamento determinante objetivo de la voluntad en general se puede llamar *amor propio,* el cual, si se hace legislador y principio práctico incondicionado, se puede llamar *presunción.* Ahora bien, la ley moral, la cual solamente es en verdad (es decir, en todos sentidos) objetiva, excluye completamente el influjo del amor propio sobre el principio práctico supremo e infiere un perjuicio infinito a la presunción que prescribe como leyes las condiciones subjetivas de ese amor. Ahora bien, lo
que a | nuestro juicio propio infiere daño a nuestra presunción, humi- <132>
lla. Así pues, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando compara con esa ley la tendencia sensible de su naturaleza. Aquello cuya representación, *como fundamento determinante de nuestra voluntad,* nos humilla en nuestra conciencia, despierta por sí mismo, en tanto es positivo y fundamento determinante, *respeto.* Por lo tanto, la ley moral es también subjetivamente un fundamento del respeto. Ahora bien, como todo lo que se encuentra en el amor propio pertenece a la *inclinación* y como toda inclinación descansa sobre sentimientos y, además, lo que infiere perjuicio a todas las inclinaciones reunidas en el amor propio tiene, precisamente por eso, necesariamente un influjo sobre el senti-

miento, gracias a eso concebimos cómo es posible comprender *a priori* que la
ley moral –al excluir de toda participación en la suprema legislación las incli-
naciones y la tendencia a hacer de éstas la condición práctica suprema, es
decir el amor propio– pueda ejercer sobre el sentimiento un efecto // que, por [75]
una parte, es únicamente *negativo* y por otra, en relación con el fundamento
restrictivo de la razón pura práctica, es *positivo*; para esto no se debe admitir
con el nombre de sentimiento práctico o moral ninguna especie de sentimien-
to que fuera anterior a la ley moral y que le sirviera de fundamento.

| El efecto negativo sobre el sentimiento (del displacer) es, como todo <133>
influjo sobre el mismo y como todo sentimiento en general, *patológico*. Pero
como efecto de la conciencia de la ley moral, y por lo tanto en relación con
una causa inteligible, es decir, el sujeto de la razón pura práctica como
legisladora suprema, este sentimiento de un sujeto racional afectado por
inclinaciones ciertamente se llama humillación (desprecio intelectual), mas
en relación con el fundamento positivo de esta humillación, con la ley, se
llama también respeto a la ley; para ésta no hay sentimiento alguno, sino en
el juicio de la razón el hecho de apartar un impedimento, al eliminar la
resistencia, es equiparado a un fomento positivo de la causalidad.[69] Por ello,
este sentimiento también se puede llamar ahora sentimiento de respeto a la
ley moral y por estas dos razones juntas puede llamarse *sentimiento moral*.

Entonces, la ley moral, así como es el fundamento determinante formal
de la acción mediante la razón pura práctica y el fundamento determinan-
te, si bien material también, pero sólo objetivo, de los objetos de la acción
bajo el nombre de bien y mal, también es el fundamento determinante
subjetivo, es decir, el móvil de esta acción por tener un influjo sobre la sensi-
bilidad del sujeto y producir un sentimiento favorable al influjo de la ley | <134>
sobre la voluntad. Aquí no *precede* en el sujeto ningún sentimiento predis-
puesto a la moralidad. Esto es imposible porque todo sentimiento es sen-
sible, mas el móvil de la convicción moral debe estar libre de toda condición

sensible. Por el contrario, si bien el sentimiento sensible, fundamento de todas nuestras inclinaciones, es la condición de aquella sensación que llamamos respeto, su causa de determinación reside en la razón pura práctica y, por lo tanto, no debe decirse que esta sensación, debido a su origen, sea producida patológicamente sino *producida prácticamente*; en vista de que, al quitar la representación de la ley moral el influjo del amor propio y la ilusión de la presunción, disminuye el obstáculo que encuentra la razón pura práctica y se produce así, en el juicio de la razón, la representación de la // superioridad de su ley objetiva sobre los impulsos de la [76]
sensibilidad y, por lo tanto, aumenta relativamente el peso de la ley (respecto de una voluntad afectada por la sensibilidad) al quitar el contrapeso. Así, el respeto a la ley no es un móvil de la moralidad sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como móvil, porque la razón pura práctica, al abatir todas las pretensiones del amor a sí mismo opuestas a ella, da autoridad a la ley que ahora es la única que tiene influjo. A este respecto cabe señalar lo siguiente: así como el respeto es una acción | sobre el sentimiento y, por lo tanto, sobre la sensibilidad de un <135>
ser racional, se presupone esta sensibilidad y, entonces, también la finitud de los seres a los cuales la ley moral impone respeto, y este respeto a la *ley* no puede ser atribuido a un ser supremo o a un ser libre de toda sensibilidad en el cual, por consiguiente, la sensibilidad no puede ser un obstáculo para la razón práctica.

Este sentimiento (bajo el nombre de sentimiento moral) es, por lo tanto, producido solamente por la razón. No sirve para juzgar la acción ni mucho menos para fundar la misma ley moral objetiva, sino únicamente como móvil para hacer de esta ley la máxima en uno mismo. Pero ¿con qué nombre se puede designar más convenientemente a este sentimiento singular que no puede ser comparado con ningún sentimiento patológico? Su naturaleza es tan particular que al parecer sólo está a disposición de la razón, es decir, de la razón pura práctica.

El *respeto* sólo se refiere a las personas y no a las cosas. Las cosas pue-
den despertar en nosotros la *inclinación*, incluso *amor*, cuando son animales
(por ejemplo caballos, perros, etc.) o también *miedo*, como el mar, un volcán
o una bestia feroz, pero nunca *respeto*. Algo que se aproxima ya más a este
sentimiento es la *admiración* y ésta, como afecto, es decir, asombro | tam- <136>
bién puede referirse a cosas, por ejemplo a montañas que se elevan hasta el
cielo, a la enormidad, la multitud y lejanía de los cuerpos celestes, a la
fuerza y velocidad de algunos animales, etc.[70] Pero nada de eso es respeto.
Un hombre también puede ser para mí un objeto de amor, de miedo o de
admiración, incluso hasta el asombro, sin ser por todo ello objeto de respeto.
Su humor alegre, su valor y fortaleza, su poder por el rango que él ocupa
entre los demás, pueden inspirarme tales sentimientos, pero no el respeto
interior hacia él. Decía Fontenelle:[71] "Me inclino ante un noble, pero mi
espíritu // no se inclina". Yo puedo agregar: ante un hombre de condición [77]
humilde y de ciudadano común en quien veo una integridad de carácter en
un cierto grado que no soy consciente de tenerlo yo mismo, *mi espíritu se
inclina*, lo quiera yo o no, por más alta que yo mantuviera la cabeza para no
dejarle olvidar mi superioridad. ¿Por qué? Porque su ejemplo me presen-
ta una ley que abate mi presunción cuando comparo esta ley con mi conducta
y veo demostrada en los hechos la observancia de esta ley y, con ello, la
posibilidad de practicarla. Ahora bien, incluso puedo ser consciente de te-
ner igual grado de integridad de carácter y, sin embargo, permanece el res-
peto hacia él. Pues como en el hombre todo bien es siempre imperfecto, | la <137>
ley, hecha evidente mediante un ejemplo, abate siempre mi soberbia, para
lo cual me sirve de medida el hombre que veo ante mí, cuya imperfección,
que siempre puede haber todavía en él, no me es tan conocida como la mía
y, por lo tanto, me aparece bajo una luz más pura. El *respeto* es un *tributo*
que, lo queramos o no lo queramos, no podemos negar al mérito; podemos

no manifestarlo exteriormente pero no podemos impedir sentirlo interiormente.

El respeto está tan lejos de ser un sentimiento de *placer* que sólo
con resistencia nos abandonamos a él frente a un hombre. Se busca
descubrirle algo que pueda aligerarnos ese peso, algún defecto para
compensar la humillación que nos ha ocasionado tal ejemplo. Incluso
los muertos, especialmente si su ejemplo parece inimitable, no están
siempre a salvo de esta crítica. Hasta la misma ley moral, a pesar de su
imponente majestad, no escapa de los esfuerzos que hacemos por de-
fendernos del respeto ante ella. ¿Acaso podría atribuirse a alguna otra
causa el que se quiera degradarla convirtiéndola en nuestra inclina-
ción particular, y se debería a otras causas el esfuerzo de todos por
hacer de esta ley el precepto favorito de nuestro interés propio bien
entendido, que para librarse de este desalentador | respeto que nos <138>
muestra tan severamente nuestra propia indignidad? Pero al mismo
tiempo este respeto carece *tanto* de *displacer* que uno tras haber depues-
to la presunción y concedido un influjo práctico a ese respeto, no pue-
de saciarse de mirar la majestad de esa ley y el alma cree elevarse a la
misma altura en que ve elevada sobre sí y su frágil naturaleza a la santa
ley. Ciertamente, los grandes talentos y // una actividad que les co- [78]
rresponde, también pueden producir respeto o un sentimiento análo-
go; de hecho es muy conveniente dedicárselo a ellos, y parece que en
este caso la admiración es idéntica a esa sensación. Pero si se mira
más de cerca se verá que, ya que siempre permanece incierto cuánta
parte tiene el talento innato en la destreza y cuánta tiene la cultu-
ra mediante el esfuerzo personal, la razón nos presentará presunta-
mente la destreza como fruto de la cultura y, por ende, como un mérito
que disminuye notablemente nuestra presunción y que nos la repro-
cha o nos impone seguir tal ejemplo en el modo adecuado a nosotros.

Así pues, no es mera admiración ese respeto que manifestamos a tal persona (o mejor dicho, a la ley moral que nos muestra su ejemplo), lo cual también es confirmado por el hecho de que la masa común de aficionados,
cuando cree haberse enterado quien sabe cómo | sobre los malos rasgos <139>
del carácter de un hombre semejante (como por ejemplo, de Voltaire), pierde todo respeto hacia él; en cambio, el verdadero hombre de letras continúa siempre sintiendo el respeto, por lo menos en cuanto a sus talentos, puesto que él mismo está empeñado en una ocupación y en un oficio que en cierto modo le hacen de la imitación de aquel hombre una ley.

El respeto a la ley moral es, por lo tanto, el único y, al mismo tiempo, incuestionable móvil moral y así, también este sentimiento no se aplica a ningún objeto más que por este motivo. Ante todo, la ley moral determina objetiva e inmediatamente la voluntad en el juicio de la razón; pero la libertad, cuya causalidad es determinable sólo mediante la ley, consiste, precisamente, en que limita todas las inclinaciones y, por lo tanto, también la estima de la persona, a la condición de la observancia de su pura ley. Ahora bien, esta limitación produce un efecto sobre el sentimiento y suscita una sensación de displacer, la cual puede ser conocida *a priori* a partir de la ley moral. Mas como esta limitación es sólo en ese sentido un efecto negativo que, como derivado del influjo de una razón pura práctica, perjudica especialmente la actividad del sujeto en cuanto las inclinaciones son los fundamentos determinantes de éste, y por lo tanto a la opinión que él se forma de su valor personal (el cual, sin la concordancia con la
ley moral se reduce a nada), da por resultado que | el efecto de esta ley <140>
sobre el sentimiento es solamente una humillación, que si bien nosotros podemos comprender *a priori*, en ella no podemos conocer la fuerza de la ley
pura práctica como móvil, sino sólo la resistencia a los móviles // de la [79]
sensibilidad. Pero como la misma ley objetivamente, es decir, en la representación de la razón pura, es un fundamento determinante inmediato de la voluntad y por lo tanto esta humillación tiene lugar sólo con relación a la pureza de la ley, da por resultado que el rebajamiento de las pretensio-

nes de la estimación moral de sí, es decir, la humillación en el aspecto sensible, es una elevación de la estimación moral, o sea la estimación práctica de la ley misma en el aspecto intelectual; en una palabra, es el respeto a la ley, y por lo tanto, también un sentimiento positivo en cuanto a su causa intelectual, el cual es conocido *a priori*; puesto que toda disminución de los obstáculos que se oponen a una actividad es un fomento de esta misma actividad. Pero reconocer la ley moral es tener conciencia de una actividad de la razón práctica según principios objetivos, que no manifiesta su efecto en acciones únicamente porque lo impiden causas subjetivas (patológicas). Por lo tanto, el respeto a la ley moral debe ser considerado también un efecto positivo, pero indirecto, de ésta sobre el sentimiento, en tanto que debilita el influjo contrario de las inclinaciones mediante la humillación de la presunción; por lo tanto, debe ser considerado como fundamento subjetivo de la actividad, | *i.e.*, como *móvil* para la <141>
observancia de la ley moral y como fundamento de máximas de un modo de vivir conforme a ella. Del concepto de un móvil deriva el de un *interés*, el cual nunca es atribuido sino a un ser dotado de razón, y significa un *móvil* de la voluntad *en cuanto es representado mediante la razón*. Como la ley misma debe ser el móvil de una voluntad moralmente buena, resulta que el *interés moral* es un interés puro y libre de los sentidos que pertenece a la mera razón práctica. Sobre el concepto de interés se funda también el de una *máxima*. Por lo tanto, ésta sólo es auténtica moralmente cuando se funda sobre el mero interés que se toma en la observancia de la ley. Pero esos tres conceptos, el de un *móvil*, el de un *interés* y el de una *máxima*, pueden ser aplicados solamente a seres finitos; porque todos ellos suponen en su totalidad una limitación de la naturaleza de un ser, ya que la cualidad subjetiva de su arbitrio no concuerda por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica; suponen una necesidad subjetiva de ser estimulado por algo a la actividad puesto que un obstáculo interno se opone a ella. Por lo tanto, no pueden ser aplicados a la voluntad divina.

Así, hay algo singular en la estimación ilimitada de la ley moral pura, desprovista de toda // utilidad, tal como la presenta para nuestra obser- [80]
vancia la razón | práctica, cuya voz hace temblar incluso al malhechor <142>
más atrevido y le obliga a esconderse de su mirada, a saber, que no es de asombrarse el encontrar impenetrable para la razón especulativa este influjo de una idea solamente intelectual sobre el sentimiento y de tener que contentarse con al menos poder comprender *a priori* todavía que tal sentimiento está inseparablemente ligado con la representación de la ley moral en todo ser racional finito. Si este sentimiento de respeto fuera patológico y, por ende, un sentimiento de placer fundado sobre el *sentido interno,* sería inútil intentar descubrir un enlace de este respeto con cualquier idea *a priori.* Pero éste es un sentimiento que se refiere solamente a lo práctico, que depende de la representación de una ley sólo en cuanto a la forma y no por algún objeto de ésta y, por lo tanto, no puede referirse ni al deleite ni al dolor y, sin embargo, produce un *interés* en la observancia de esta ley, interés que llamamos *interés moral* y la aptitud de tomar un interés en tal ley (o de tener respeto hacia la ley moral) es propiamente el *sentimiento moral.*

La conciencia de una sumisión *libre* de la voluntad a la ley, pero unida | <143>
con una coerción inevitable ejercida sobre todas las inclinaciones, aunque sólo mediante la propia razón, es el respeto a la ley. La ley que exige y también inspira este respeto, no es otra, como se ve, que la ley moral (porque ninguna otra priva a todas las inclinaciones de su influjo inmediato sobre la voluntad). La acción que según esta ley, con exclusión de todos los fundamentos determinantes que derivan de la inclinación, es objetivamente práctica, se llama *deber*; el cual, por esta exclusión, contiene en su concepto una *coacción* práctica, es decir, una determinación a las acciones por más

disgusto que nos cause su cumplimiento. El sentimiento que deriva de la conciencia de esta coacción no es patológico, como lo sería un sentimiento que fuese producido por un objeto de los sentidos, sino solamente posible en la práctica, es decir, mediante una determinación anterior (objetiva) de la voluntad y por una causalidad de la razón. Por consiguiente, como *sumisión* a una ley, es decir, como mandato (lo cual significa coerción para un sujeto afectado de manera sensible), no contiene placer alguno sino, en ese sentido, más bien displacer por la acción. Por otra parte, como esta coerción está ejercitada sólo por la legislación de la *propia* razón, ese sentimiento contiene también una *elevación* y el efecto // subjetivo sobre él, en cuanto la razón [81]
pura práctica es la única causa, se puede llamar, por lo tanto, únicamente *aprobación de sí mismo* respecto | de esta última, porque uno se recono- <144>
ce determinado a ello sólo por la ley, sin ningún interés y en adelante se tiene conciencia de un interés totalmente distinto y producido subjetivamente por la ley, interés puramente práctico y *libre* que no nos es aconsejado por una inclinación tomarlo de una acción conforme al deber, sino que la razón, mediante la ley práctica, lo ordena absolutamente y en efecto lo produce, y es por ello que lleva un nombre muy peculiar, a saber, el de respeto.

El concepto de deber, por lo tanto, exige *objetivamente* a la acción, que sea conforme con la ley, pero a la máxima de la acción, *subjetivamente,* el respeto a la ley como único modo de determinación de la voluntad mediante ella. Y en esto consiste la diferencia de la conciencia de haber actuado *conforme al deber* y aquélla de haber actuado *por el deber*, es decir, por respeto a la ley, siendo posible el primer caso (la legalidad) aun cuando la voluntad no tuviera por fundamentos determinantes más que a las inclinaciones; pero el segundo caso (la moralidad), es decir, el valor moral debe ser puesto exclusivamente en el hecho de que la acción ocurra por deber, es decir, únicamente por la ley.*

* Si se examina cuidadosamente el concepto de respeto hacia las personas, tal como ha sido expuesto anteriormente, se ve que se funda siempre sobre la conciencia de un deber que nos | presenta un <145>
ejemplo y que, por ende, el respeto nunca puede tener más fundamento que el moral y que es cosa

| En todos los juicios morales es muy importante prestar atención, con la mayor exactitud, al principio subjetivo de todas las máximas, para que toda moralidad de las acciones esté puesta en la necesidad de actuar *por deber* y por respeto a la ley, no por amor o por propensión a lo que con las acciones se pretende producir. Para el hombre y para toda criatura racional la necesidad moral es una coacción, es decir, una obligación, y toda acción fundada sobre ella se tiene que representar como deber y no como un modo de obrar que de por sí nos agrada o que puede llegar a agradarnos. Tal como si algún día pudiésemos llegar al punto en que, sin ese <145>
respeto // a la ley que está ligado al miedo o al menos a la aprehensión de [82]
transgredirla, fuéramos capaces de entrar espontáneamente, al igual que la divinidad que se eleva sublime sobre toda dependencia, en posesión de una *santidad* de la voluntad gracias a una concordancia, hecho naturaleza nuestra e inquebrantable, de nuestra voluntad con la ley moral pura (la
cual, en consecuencia, | como nunca podríamos estar tentados de serle <146>
infiel, podría finalmente dejar de ser un mandato para nosotros).

Es que la ley moral es para la voluntad de un ser absolutamente perfecto una ley de *santidad*, pero para la voluntad de todo ser racional finito es una ley del *deber*, de la coacción moral y de la determinación de sus acciones mediante el *respeto* a esta ley y por reverencia de su deber. No se debe suponer como móvil ningún otro principio subjetivo, pues de lo contrario la acción puede resultar tal y como la prescribe la ley, pero como esta acción, aunque sea conforme al deber, no sería hecha por él, su convicción no es moral: aspecto que importa propiamente en esta legislación.

---

muy buena, incluso desde el punto de vista psicológico muy útil para el conocimiento de los hombres, prestar atención, cada vez que usamos la expresión, a esta consideración secreta y admirable, si bien frecuente, que el hombre muestra respecto de la ley moral en sus juicios.

Es muy hermoso hacer el bien a los hombres por amor y por compasiva
benevolencia, o ser justo por amor al orden, pero esto todavía no es la ver-
dadera máxima moral de nuestro comportamiento, adecuada a nuestra con-
dición entre seres racionales, *como hombres,* cuando pretendemos, por así
decirlo, cual soldados voluntarios, pasar con quimérica soberbia por alto el
pensamiento del deber e independientes del mandamiento, queremos ha-
cer sólo por propio placer aquello para lo cual | pensamos que no nos es <147>
necesario ningún mandamiento. Estamos sujetos a una *disciplina* de la
razón y en todas nuestras máximas de sumisión a ésta no debemos olvidar
no sustraerle nada ni disminuir, por una ilusión de amor propio, la autori-
dad de la ley (aunque ésta sea dada por nuestra propia razón), poniendo el
fundamento determinante de nuestra voluntad, si bien conforme a la ley,
en otra cosa que en la ley misma y en el respeto hacia esta ley. *Deber* y
obligación son las únicas denominaciones que debemos dar a nuestra re-
lación con la ley moral. Si bien somos miembros legisladores de un reino
moral posible mediante la libertad, puesto ante nosotros por la razón prác-
tica como objeto de respeto, somos al mismo tiempo súbditos de este reino y
no su soberano, y desconocer nuestro grado inferior, como criaturas, y el
rechazo presuntuoso de la autoridad de la // ley santa es ya una infidelidad [83]
a la ley, según el espíritu, aun cuando se cumpliera la letra.

Con esto armoniza, pues, muy bien la posibilidad de un mandamien-
to como éste: *Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti
mismo,** ya que | como mandamiento éste exige respeto hacia una ley <148>
que *ordena amor,* y no deja a la elección arbitraria hacer del amor un

* El principio de la propia felicidad, del cual algunos quieren hacer el principio supremo de la
moralidad, | está en extraño contraste con esta ley. Ese principio diría así: *Ámate a ti mismo sobre* <148>
todas las cosas, y a Dios y al prójimo por amor a ti mismo.

principio. Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque Dios no es un objeto de los sentidos. Un amor semejante hacia los hombres, si bien es posible, no puede ser ordenado pues ningún hombre puede amar a otro simplemente por mandato. Por lo tanto, es sólo al *amor práctico* al que se refiere esa esencia de todas las leyes. En este sentido, amar a Dios quiere decir ejecutar *gustosamente* sus mandamientos; amar al prójimo quiere decir cumplir *gustosamente* todo deber hacia él. Pero el mandamiento que hace de esto una regla, no puede mandar que *se tenga* esta convicción en las acciones conformes al deber, sino sólo que se *aspire* a ella; porque un mandamiento que imponga hacer algo con gusto es en sí contradictorio, pues si ya sabemos por nosotros mismos lo que debemos hacer, y además tenemos conciencia de hacerlo gustosamente, un mandamiento a este respecto no haría falta en absoluto y si lo hacemos pero sin gusto y sólo por respeto a la ley, entonces un mandamiento que hiciese de ese respeto precisamente el móvil de la máxima obraría totalmente en contra | de la convicción ordenada.[72] Así pues, esa ley de todas las leyes pre- <149>
senta, como todo precepto moral del Evangelio, la convicción moral en toda su perfección, como un ideal de santidad inalcanzable por criatura alguna y que, sin embargo, constituye el prototipo hacia el cual debemos procurar acercarnos y semejarnos en un progreso sin interrupción pero infinito. Pues si una criatura racional pudiese llegar a cumplir todas las leyes morales de manera absolutamente gustosa, significaría esto que en ella no se encontraría ni siquiera la posibilidad de un deseo que la inclinara a transgredir estas leyes, pues vencer un deseo siempre cuesta sacrificio al sujeto y por eso necesita coerción ejercida sobre sí mismo, es decir, coacción interna para hacer una cosa que // no se hace del todo gustosamente. Pero a este [84]
grado de convicción moral no puede llegar nunca una criatura; pues como criatura es dependiente siempre respecto de lo que requiere para estar completamente contenta con su estado y entonces nunca puede

estar totalmente libre de deseos e inclinaciones, los cuales, dependiendo de causas físicas, no concuerdan de por sí con la ley moral, que tiene orígenes totalmente distintos; por consiguiente, hacen que, teniendo en cuenta esas inclinaciones, siempre sea necesario fundar la convicción de sus máximas sobre la coacción moral, no sobre la sumisión voluntaria, sino sobre el respeto que *exige* la observancia de la ley, aun cuando | no se <150>
efectuara de buena gana y no sobre el amor, que no teme ningún rechazo interno de la voluntad hacia la ley, pero sí haciendo de éste, es decir del mero amor a la ley (el cual dejaría entonces de ser un *mandamiento*, en tanto que la moralidad, transformándose entonces subjetivamente en santidad, dejaría de ser *virtud*) el fin permanente aunque inalcanzable de su esfuerzo, pues en aquello que estimamos mucho pero tememos (por la conciencia de nuestras debilidades), por la mayor facilidad de satisfacerlo el temor respetuoso se transforma en propensión y el respeto en amor; esto sería al menos la perfección de una convicción consagrada a la ley si jamás fuera posible para una criatura alcanzar ese amor.

Esta consideración no está destinada a transformar en conceptos claros el mencionado mandamiento evangélico, a fin de contener el *fanatismo religioso* respecto del amor de Dios,[73] sino a determinar exactamente la convicción moral, también inmediatamente en lo concerniente a nuestros deberes hacia los hombres, a fin de contener, o si es posible prevenir, un fanatismo *meramente moral* que contagia muchos espíritus. El grado moral en que se encuentra el hombre (y también, según toda nuestra comprensión, toda criatura racional) es el respeto a la ley moral. La convicción que le es obligada tener para cumplir esa ley es la de cumplirla por deber, | no por inclinación voluntaria, ni por <151>
un esfuerzo tal vez no mandado y emprendido con gusto por él mismo, y el estado moral en que cada vez puede encontrarse es la *virtud*, es decir, la convicción moral en *lucha*, y no la *santidad* en la presunta *posesión* de una *pureza* perfecta de las convicciones de la voluntad. Es puro fanatismo moral

e incremento de la presunción a lo que uno dispone los ánimos al esti-
mularlos a acciones que se presentan como nobles, sublimes y // mag- [85]
nánimas, pues así se les arroja en la ilusión de que no es el deber, es
decir el respeto a la ley –cuyo *yugo* (yugo que, sin embargo, es suave
pues la razón misma nos lo impone) *deben* soportar, aunque a disgus-
to– el que constituye el fundamento determinante de sus acciones y
que los sigue humillando en cuanto lo cumplen (lo *obedecen*), sino que
se espera de ellos esas acciones como puro mérito de su parte y no
como deber. Pues mediante la imitación de tales acciones, es decir,
siguiendo tal principio, no sólo no satisfacen en lo más mínimo el espí-
ritu de la ley, el cual consiste en la sumisión de la convicción a la ley
y no en la conformidad a leyes de la acción (sea cual fuere el principio
de la acción) y ponen el móvil *patológicamente* (en la simpatía o en el
amor propio) y no moralmente (en la ley), sino que de esta manera
producen además un modo de pensar casquivano, superficial, fantásti-
co, | vanagloriándose de una espontánea bondad de su ánimo que no <152>
necesita ni de espuela ni de freno ni tampoco siquiera un mandamien-
to y olvidan en esto su obligación, en la cual deberían pensar antes
que en el mérito. Sin duda existen acciones de otros que fueron hechas
con gran sacrificio y efectivamente sólo por el deber y que pueden ser
loadas dándoles el nombre de *nobles* y *sublimes*, pero sólo en cuanto
existen trazas que permiten suponer que esas acciones fueron realiza-
das absolutamente por respeto al propio deber y no por algún ímpetu
del corazón.[74] Pero si se quiere presentar a alguien estas acciones como
ejemplo a imitar, deberá ser usado como móvil absolutamente el respe-
to al deber (en cuanto único sentimiento moral genuino): este precepto
severo y sagrado que no permite a nuestro frívolo amor propio jugar
con impulsos patológicos (en cuanto son análogos a la moralidad) ni

jactarse de nuestro *valor meritorio*. Porque si examinamos bien, encontraremos en todas las acciones que son dignas de alabanza una ley del deber que *ordena* y que no permite que dependa de nuestro capricho lo que podría ser agradable a nuestra inclinación. Éste es el único modo de representación que forma moralmente el alma porque sólo éste es capaz de principios fundamentales sólidos y exactamente determinados.

| Si el *fanatismo*, en el sentido más común del término, consiste en <153>
transgredir, según principios fundamentales, los límites de la razón huma-
na, el *fanatismo moral* consiste en traspasar los límites que la razón pura
práctica pone a la humanidad, // esto impide poner el fundamento deter- [86]
minante subjetivo de las acciones conformes al deber, es decir, el móvil
moral de ellas, en cualquier otra cosa que no sea la ley misma, y la convic-
ción que así es puesta en las máximas, en algo que no sea el respeto a esa
ley, ordenando, por lo tanto, hacer del pensamiento del deber, que abate
toda *arrogancia* así como todo vano *amor propio*, el *principio de vida* su-
premo de toda moralidad en el hombre.

Si esto es así, no sólo hay novelistas y educadores sentimentales (por
mucho celo con que combatan la sensiblería), sino incluso filósofos, y
hasta los más estrictos entre todos ellos, los estoicos, que han introducido el
fanatismo moral en lugar de la sobria, pero sabia, disciplina de las cos-
tumbres, si bien el fanatismo de los últimos era más heroico y el de los prime-
ros más desabrido y lánguido; así puede decirse sin hipocresía y con
perfecta verdad que la doctrina moral del Evangelio fue la primera que,
por la pureza del principio moral y al mismo tiempo por la adecuación de
éste | con las limitaciones de los seres finitos, sometió toda buena con- <154>
ducta del hombre a la disciplina de un deber puesto ante sus ojos que no
le permite desvaríos en perfecciones morales imaginarias, y puso las limi-
taciones de la humildad (*i.e.* del conocimiento de sí mismo) a la presun-
ción y al amor propio, los cuales gustan desconocer sus límites.

¡Deber!, nombre sublime y grande, tú que no contienes nada bienquisto que implique lisonja, que exiges sumisión, pero sin amenazas que hagan nacer en el ánimo repugnancia natural y miedo para mover la voluntad, sino que sólo sientas una ley que por sí misma encuentra entrada en el ánimo y conquista veneración, aun contra su voluntad (si bien no siempre observancia), y frente a la cual enmudecen todas las inclinaciones aun si obran secretamente contra ella, ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu noble linaje que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, raíz de la cual provenir es la condición indispensable de ese valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?

No puede ser nada menos que aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo de los sentidos), lo que lo enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar, al cual | <155>
está sometido, al mismo tiempo, todo el mundo de los sentidos, y con él la existencia empíricamente determinable del // hombre en el tiempo y [87]
el conjunto de todos los fines (que es lo único adecuado a leyes prácticas incondicionadas tales como la ley moral). No es otra cosa que la *personalidad,* es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada, al mismo tiempo, como facultad de un ser sometido a leyes puras prácticas que le son propias, es decir, dictadas por su propia razón, la persona, pues, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en tanto que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; por lo tanto, no es de sorprenderse que el hombre, como perteneciente a los dos mundos, tenga que considerar su propia esencia, en relación con su segunda y suprema determinación, sólo con veneración, y las leyes de esta determinación con el más grande respeto.

Ahora bien, sobre este origen se fundan varias expresiones que denotan el valor de los objetos según las ideas morales. La ley moral es sagrada (inviolable). Si bien el hombre es muy poco santo, la *humani-*

dad, en su persona, debe ser sagrada para él. En la creación entera, todo lo
que se quiera y sobre lo que se tiene algún poder, puede ser empleado *única-
mente como medio* también; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, | <156>
es *fin en sí mismo*; puesto que él es el sujeto de la ley moral –la cual es
sagrada– en virtud de la autonomía de su libertad. Precisamente por esta au-
tonomía toda voluntad, incluso la propia de cada persona dirigida hacia esta
misma, está limitada por la condición de concordar con la *autonomía* del ser
racional, es decir, de no someterlo a un propósito que no sea posible según una
ley que pueda derivar de la voluntad del sujeto pasivo mismo; por consiguien-
te, no utilizarlo jamás únicamente como medio, sino tratar a él mismo a la vez
como fin. Esta condición la atribuimos con razón incluso a la voluntad divina
respecto de los seres racionales en el mundo como sus criaturas, puesto que se
funda sobre la *personalidad* de éstos, únicamente por la cual son fines en sí
mismos.

Esta idea de la personalidad, que hace nacer el respeto y que pone
delante de los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (según su determi-
nación) haciéndonos notar al mismo tiempo la falta de adecuación de nues-
tro comportamiento respecto de ella y abatiendo así nuestra presunción,
es natural y fácilmente perceptible incluso para la razón humana más co-
mún. Todo hombre, si tan sólo es medianamente honesto, ¿no ha observa-
do alguna vez que se abstuvo de una mentira, por lo demás inofensiva, con
la cual // él mismo podría haberse salvado de una situación desagradable [88]
o beneficiado a un | amigo querido y de muchos méritos, sólo para no tener <157>
que despreciarse en secreto ante sus propios ojos? Un hombre justo ante
la más grande desgracia de la vida, que podría haber evitado tan sólo con
haber podido faltar a su deber, ¿no se sostiene gracias a la conciencia de
haber mantenido y honrado en su persona la dignidad propia del género
humano, de no tener nada de que avergonzarse de sí mismo y de no temer
la mirada interna del examen de conciencia? Esta consolación no es feli-

cidad, ni siquiera la más mínima parte de ella;[75] porque nadie desearía tener la ocasión de probarlo, quizá ni siquiera desearía vivir en tales circunstancias. Pero él vive y no puede soportar ser, ante sus propios ojos, indigno de la vida. Esta paz interior es, pues, meramente negativa respecto de todo lo que puede hacer que la vida sea agradable; es decir, aleja el peligro de menguar en el valor personal después de que se ha renunciado completamente al valor de las propias circunstancias. Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente distinto de la vida: en comparación y en contraste con él, la vida con todo su agrado no tiene absolutamente ningún valor. Él vive únicamente por el deber, no porque tenga el más mínimo gusto por la vida.

| De tal naturaleza es el verdadero móvil de la razón pura práctica; <158>
éste no es otro que la misma ley moral pura en tanto nos hace sentir la sublimidad de nuestra propia existencia suprasensible y en tanto produce subjetivamente en los hombres –que tienen al mismo tiempo conciencia de su existencia sensible y de la dependencia, relacionada con aquélla, de su naturaleza, en este sentido muy influida patológicamente– el respeto por su determinación superior. Ahora bien, con este móvil pueden asociarse bastante bien tantos atractivos y agrados de la vida que tan sólo por éstos la elección más prudente de un *epicúreo* razonable que reflexiona sobre el mayor bien de la vida se declararía a favor de la buena conducta moral y de hecho puede ser aconsejable conectar esta perspectiva de un alegre goce de la vida con aquella suprema causa motriz que ya por sí misma es suficientemente determinante, pero sólo como contrapeso de las seducciones con que el lado opuesto del vicio no deja de engañar, y no para poner en esto, ni siquiera en lo más mínimo, la verdadera fuerza que mueve cuando se trata del deber. Porque esto sería igual
a // querer corromper la convicción moral en su origen. La dignidad del [89]
deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; el deber tiene su ley

propia y también su propio tribunal, aun si se quisiera agitar ambas cosas
juntas para mezclarlas y darlas, por así decirlo, | como medicina al alma <159>
enferma, pronto se separarán por sí mismas, y si no se separan, entonces la primera no hará ningún efecto y aun si de esta manera la vida física ganase alguna fuerza, la vida moral se apagaría sin remedio.

Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica

Por dilucidación crítica de una ciencia o de una parte de ésta que constituya por sí un sistema, entiendo la investigación y justificación del porqué ha de tener esa forma sistemática y no otra cuando se compara con otro sistema que tenga como base una facultad cognoscitiva similar. Ahora bien, la razón práctica tiene como base la misma facultad cognoscitiva que la razón especulativa en tanto que una y otra son *razón pura.* Así pues, la diferencia entre la forma sistemática de una y otra deberá determinarse mediante la comparación de ambas y se deberá dar el fundamento de tal diferencia.

La analítica de la razón pura práctica trataba del conocimiento de
los objetos que | pueden ser dados al entendimiento, por ende tenía <160>
que comenzar con la *intuición* y, por ello (puesto que ésta siempre es sensible), con la sensibilidad, y de ahí pasar primero a los conceptos (de los objetos de esta intuición) y sólo después de estos dos preparativos podía terminar con los *principios fundamentales.* En contraste, la razón práctica, como no trata de objetos para *conocerlos* sino de su propia facultad para *realizarlos* (según el conocimiento de ellos), es decir, de una voluntad, la cual es una causalidad en cuanto la razón contiene el fundamento determinante de la misma; y como, por consiguiente, no tiene que indicar ningún objeto a la intuición, sino (porque el concepto de causalidad contiene siempre la referencia a una ley que

determina la existencia de lo múltiple en su relación mutua) como razón práctica debe *solamente* proporcionar una *ley* de la voluntad: entonces una crítica de la analítica de la razón, en cuanto ésta debe ser una razón práctica (y esto es propiamente el problema), debe comenzar con la *posibilidad // de* [90]
principios fundamentales prácticos a priori. Solamente desde ahí ella podía pasar a los *conceptos* de los objetos de una razón práctica, es decir, a los conceptos de lo absolutamente bueno o malo, para darlos, primeramente, según aquellos principios fundamentales (pues estos conceptos no pueden, antes de aquellos principios, ser dados como bien y como mal por ninguna facultad cognoscitiva) y sólo después el último capítulo, | aquel de la rela- <161>
ción de la razón pura práctica con la sensibilidad y de su influjo necesario, que puede ser conocido *a priori,* de aquélla sobre esta última, es decir, del *sentimiento moral,* podía terminar esa parte. Así, la "Analítica de la razón pura práctica" compartía, de manera totalmente análoga a la "Analítica" de la razón teórica, la esfera completa de todas las condiciones de su uso, pero en orden inverso. La "Analítica" de la razón pura teórica estaba dividida en estética trascendental y en lógica trascendental; la de la razón pura práctica, en cambio, en lógica y estética de la razón pura práctica (si se me permite usar aquí, sólo para efectos de analogía, estas denominaciones que en otro contexto serían del todo inadecuadas); la lógica, a su vez, se dividía allá en analítica de los conceptos y analítica de los principios fundamentales, y aquí en analítica de los principios fundamentales y analítica de los conceptos. La estética allá todavía tenía dos partes a causa del doble modo de una intuición sensible; aquí la sensibilidad no es considerada en absoluto como aptitud de intuición, sino únicamente como sentimiento (que puede ser un fundamento subjetivo del deseo) y a este respecto, la razón pura práctica no permite ninguna división ulterior.

Se puede comprender fácilmente el motivo por el cual esta división en dos partes, con sus subdivisiones, realmente no se haya seguido aquí (como al principio, por el ejemplo de la primera, se podía estar inducido a inten-

tar), | pues, como es *razón pura* la que aquí se considera en su uso prác- <162>
tico y, por ende, partiendo de principios fundamentales *a priori* y no de
fundamentos determinantes empíricos, entonces la clasificación de la "Ana-
lítica de la razón pura práctica" habrá de resultar parecida a un silogismo,
es decir, yendo de lo general en la proposición *mayor* (del principio mo-
ral), mediante una subsunción de acciones posibles (como buenas y ma-
las) hecha en la *menor*, a la *conclusión*, es decir, a la determinación subjetiva
de la voluntad (a un interés por el bien prácticamente posible y a la máxi-
ma fundada sobre ese interés). Estas comparaciones darán placer a quien
se haya podido // convencer de las proposiciones presentadas en la "Ana- [91]
lítica"; pues ellas con justa razón nos dan motivo de esperar que algún día
será posible llegar a comprender la unidad de la facultad completa de la
razón pura (tanto de la teórica como de la práctica) y que se podrá derivar
todo de un solo principio, lo cual es necesidad inevitable de la razón hu-
mana que no encuentra satisfacción cumplida sino en una unidad comple-
tamente sistemática de sus conocimientos.

Pero si ahora consideramos también el contenido del conocimiento
que podemos tener de una razón pura práctica y mediante ésta –como lo
expone su "Analítica"–, encontraremos, además de una notable analogía
con la razón teórica, | diferencias que no son menos notables. En refe- <163>
rencia a la razón teórica, la *facultad de un conocimiento racional puro a
priori* podía ser demostrada con facilidad y evidencia mediante ejem-
plos sacados de las ciencias[76] (en las cuales, como ponen a prueba sus
principios de diversas maneras mediante el uso metódico, no es de te-
mer que se agreguen subrepticiamente fundamentos empíricos de cono-
cimiento tan fácilmente como en el conocimiento común). Pero que la
razón pura sea por sí misma también práctica, sin mezcla de algún fun-
damento determinante empírico, se debía poder demostrar *por el uso*

racional práctico más común, certificando el principio fundamental prác-
tico supremo como un principio tal que toda razón humana natural lo reco-
noce completamente *a priori*, independientemente de todo dato sensible,
como la ley suprema de su voluntad. Este principio fundamental primera-
mente debía ser probado y justificado, en cuanto a la pureza de su origen,
aun en el *juicio de esta razón común,* antes de que la ciencia lo pudiera
tomar en sus manos para servirse de él, como de un hecho, por decir así,
que precede a toda sutileza sobre su posibilidad y a todas las consecuen-
cias que de ello se pudieran sacar. Pero esta circunstancia se explica muy
bien por lo que se ha dicho poco antes, que la razón pura práctica debe
comenzar necesariamente por principios fundamentales, en los cuales, como
datos primeros, debe | basarse toda ciencia y que no pueden derivarse de <164>
ella. No obstante, esta justificación de los principios morales como princi-
pios fundamentales de una razón pura también podía ser llevada muy bien
y con suficiente certeza mediante la pura referencia al juicio del entendi-
miento humano común, porque todo elemento empírico que se pudiera
introducir en // nuestras máximas como fundamento determinante de la [92]
voluntad se *da a conocer* inmediatamente por el sentimiento de placer o
dolor que se une necesariamente a él, en tanto que tal elemento excita los
deseos, pero aquella razón pura práctica incluso *se opone* a admitir ese
sentimiento como condición en su principio. La heterogeneidad de los
fundamentos determinantes (empírico y racional) se hace tan reconocible
por esta resistencia de una razón prácticamente legislativa a toda inclina-
ción que se entremezcle, gracias a un modo peculiar de *sensación,* el cual,
sin embargo, no precede a la legislación de la razón práctica, sino que más
bien es producido únicamente por esta legislación, a saber, como una coer-
ción, esto es, gracias al sentimiento de un respeto tal que ningún hombre
tiene hacia las inclinaciones, cualesquiera que sean, sino sólo hacia la
ley; esta diferencia se hace tan reconocible, tan destacada y manifiesta

que ningún entendimiento humano, ni siquiera el más común, no pudiera discernir inmediatamente en un ejemplo que le sea presentado, que con fundamentos empíricos | del querer sí se le puede incitar a seguir sus estí- <165> mulos, pero nunca se le puede exigir que *obedezca* otra ley que no sea la ley pura práctica de la razón.

La distinción entre la *doctrina de la felicidad* y la *doctrina de la moralidad,* en la primera de las cuales los principios empíricos constituyen todo el fundamento mientras que en la segunda éstos no constituyen ni el más mínimo complemento, es la primera y más importante tarea de la "Analítica de la razón pura práctica" y debe proceder en ella con tanta *exactitud* y, por así decirlo, con tanto *escrúpulo,* como el geómetra en su labor. Pero si el filósofo aquí (como sucede siempre en el conocimiento racional por meros conceptos, sin construcción de ellos)[77] ha de luchar con una dificultad más grave, porque no puede tomar ninguna intuición como fundamento (del puro noúmeno), tiene la ventaja de poder experimentar en todo momento, casi como el químico, con la razón práctica de cualquier hombre para distinguir el fundamento determinante moral (puro) del empírico, *i.e.*, añadiendo a la voluntad influida empíricamente (por ejemplo, de aquel que quisiera mentir porque así podría ganar algo) la ley moral (como fundamento determinante). Es como si el químico agrega un álcali a una solución de cal en ácido muriático; el ácido muriático se separa inmediatamente de la cal, | se une con el álcali <166> y la cal se precipita en el fondo. De la misma manera, si a un hombre, que por lo demás es honesto (o que en esta ocasión se pone, al menos con el pensamiento, en el lugar de un hombre honesto), se le hace presente la ley moral, // gracias a la cual él reconoce la indignidad del mentiroso, su razón [93] práctica (en el juicio sobre lo que él debería hacer) abandona inmediatamente la utilidad, se une con aquello que sostiene en él el respeto por su propia persona (la veracidad), y ahora la utilidad, después de que ha sido

separada y descargada de todo lo que está ligado con la razón (la cual está única y totalmente de parte del deber), es ponderada por todos, para quizá poder unirse aun en otros casos con la razón, pero no cuando pueda ser contraria a la ley moral, la cual nunca es abandonada por la razón y a la cual está unida íntimamente.

Sin embargo, esta *diferencia* entre el principio de la felicidad y el de la moralidad no por eso resulta ser inmediatamente una *oposición* entre ambos, y la razón pura práctica no ordena que se *renuncie* a toda pretensión de felicidad, sino solamente que, cuando se trata del deber, *no se tenga en consideración* la felicidad. Bajo cierto aspecto puede ser incluso un deber el procurar la propia felicidad; ya sea porque la felicidad (que incluye la destreza, la salud, la riqueza) contiene los medios para cumplir el propio deber, ya sea porque la falta de felicidad | (por ejemplo, la pobreza) encierra tentación de transgredir el deber. Solamente que promover la propia <167> felicidad nunca puede ser inmediatamente un deber y menos aún un principio de todo deber. Ahora bien, como todos los fundamentos determinantes de la voluntad, exceptuando la única ley de la razón pura práctica (la ley moral), son todos empíricos y, por ende, pertenecen como tales al principio de la felicidad, tienen que ser separados en su totalidad del principio fundamental moral supremo y nunca deben ser incorporados a éste como condición, pues esto anularía todo valor moral, del mismo modo como la mezcla de elementos empíricos con los principios geométricos destruiría toda evidencia matemática, lo más excelente que contiene la matemática (a juicio de Platón) y que incluso supera a toda utilidad de la misma.

Pero en lugar de la deducción del principio supremo de la razón pura práctica, es decir, de la explicación de la posibilidad de un conocimiento *a priori* semejante, no podía aducirse nada más que, si se comprendiera la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se comprendería no sólo la posibilidad sino incluso la necesidad de la ley moral como ley práctica suprema de los seres racionales, a los cuales se atribuye la libertad de la causalidad de su voluntad, porque ambos

conceptos están conectados de manera tan inseparable que la // libertad práctica se podría definir también mediante la independencia | de la voluntad de toda otra ley que no sea la ley moral. Pero la libertad de una causa eficiente, especialmente en el mundo de los sentidos, no puede ser comprendida de ningún modo en cuanto a su posibilidad; dichosos nosotros si al menos podemos estar suficientemente seguros de que no tiene lugar prueba alguna de su imposibilidad y que ahora, mediante la ley moral que postula esa libertad, estamos obligados y por ello mismo, también autorizados a admitirla. Pero como todavía hay muchos que creen poder explicar esta libertad, como toda otra facultad de la naturaleza, gracias a principios empíricos, considerándola como cualidad *psicológica* cuya explicación depende sólo de una investigación más atenta de la *naturaleza del alma* y del móvil de la voluntad, y no como predicado *trascendental* de la causalidad de un ser que pertenece al mundo de los sentidos (lo cual es, en realidad, lo único que cuenta aquí) y entonces suprimen la excelente perspectiva que se nos abre por la razón pura práctica mediante la ley moral, es decir, la perspectiva de un mundo inteligible mediante la realización del concepto, por lo demás trascendente, de la libertad, y por lo tanto, suprimen la ley moral misma, la cual no admite absolutamente ningún fundamento determinante empírico; por ello, será necesario aducir algo más para prevenirse contra este engaño y exhibir al *empirismo* en toda la pobreza de su superficialidad. [94] <168>

| El concepto de la causalidad como *necesidad natural*, a diferencia de la causalidad como *libertad*, se refiere sólo a la existencia de las cosas en cuanto es *determinable en el tiempo* y, por ende, como fenómenos, en oposición a la causalidad de éstas como cosas en sí. Ahora bien, si se toman las determinaciones de la existencia de las cosas en el tiempo como determinaciones de las cosas en sí mismas (lo cual es el modo de representación más usual), la necesidad en la relación causal no puede unirse de <169>

ninguna manera con la libertad, sino que son opuestas contradictoriamente[78] la una con la otra. Porque de la primera se sigue que todo evento y por ende también toda acción que sucede en un momento dado, están condicionados necesariamente por lo que ocurrió en el tiempo precedente. Ahora bien, como el tiempo pasado no está ya en mi poder, toda acción que yo realizo tiene que ser necesaria según fundamentos determinantes *que no están en mi poder*, es decir, que en el momento en que actúo nunca soy libre. Más aún, aunque yo considerara toda mi existencia como independiente de cualquier causa exterior (por ejemplo, de Dios), // de modo tal [95]
que los fundamentos determinantes de mi causalidad e incluso de mi existencia toda no estuvieran en absoluto fuera de mí, esto no convertiría, ni en lo más mínimo, aquella necesidad natural en libertad, porque en todo momento me encuentro sujeto a la necesidad de estar determinado a | <170>
actuar por lo que *no está en mi poder* y la serie infinita *a priori* de los eventos, que yo no haría sino continuar siguiendo un orden ya preestablecido, sin iniciarla en algún punto por mí mismo, sería un encadenamiento natural continuo y, por lo tanto, mi causalidad jamás sería libertad.

Así pues, si se quiere atribuir la libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo, no se puede sustraer a este ser, al menos desde este punto de vista, de la ley de la necesidad natural a la cual están sujetos todos los eventos de su existencia y, por lo tanto, también sus acciones, pues esto sería tanto como abandonarlo al ciego azar; pero como esta ley concierne inevitablemente a toda causalidad de las cosas en cuanto su existencia es determinable *en el tiempo*, se sigue que, si ese fuera el modo como hubiera de representarse también la *existencia de esas cosas en sí mismas*, la libertad tendría que ser desechada como un concepto vano e imposible. Por lo tanto, si se quiere aún salvar la libertad, no queda otro medio que atribuir la existencia de una cosa en cuanto determinable en el tiempo y, por lo tanto, también la causalidad según la ley de la *necesidad natural sólo al fenómeno*, pero la *libertad a ese mismo ser considerado como*

cosa en sí. Ciertamente esto es inevitable si al mismo tiempo se quieren
conservar estos dos conceptos opuestos entre sí, pero en la aplicación, si
los queremos declarar unidos en una misma acción | y entonces explicar <171>
esta unión misma, encontraremos grandes dificultades que parecen hacer
que esta unión sea inviable.

Si de un hombre que ha cometido un hurto digo que esta acción, según
la ley natural de la causalidad, por los fundamentos determinantes del tiempo
precedente, es una consecuencia necesaria, esto significa que era imposi-
ble que no pudiera haber tenido lugar, ¿cómo puede entonces el enjuicia-
miento según la ley moral introducir aquí un cambio y suponer que la acción
podía ser omitida porque la ley dice que debía serlo? En otras palabras,
¿cómo puede llamarse totalmente libre a un hombre que, en el mismo mo-
mento y respecto de la misma acción está a la vez sometido a una // nece- [96]
sidad natural inevitable? Buscar una salida diciendo que sólo se está
adaptando el *tipo* de fundamentos determinantes de la propia causalidad
según la ley natural a un concepto *comparativo* de libertad (según el cual a
veces se llama efecto libre aquel cuyo fundamento natural determinante es
interno al ser agente, por ejemplo, cuando se emplea el término *libertad*
para referirse a lo que realiza un cuerpo proyectado cuando está en movi-
miento libre, ya que tal cuerpo, mientras está en movimiento, no está im-
pulsado por ninguna fuerza exterior o también, cuando llamamos libre al
movimiento de un reloj porque mueve por sí mismo sus manecillas | sin <172>
que éstas tengan que ser empujadas desde fuera: de la misma manera lla-
mamos libres las acciones del hombre –si bien son necesarias por sus fun-
damentos determinantes que les preceden en el tiempo– porque éstas son,
de todas maneras, representaciones internas producidas por nuestras pro-
pias fuerzas, que generan deseos según las circunstancias y, por lo tanto,
las acciones son realizadas a nuestra propia voluntad), es un subterfugio
mezquino con el cual todavía algunos se dejan ilusionar y creen haber re-
suelto así, con un pequeño artificio verbal, ese difícil problema en cuya

solución se ha trabajado en vano durante milenios, solución que, por consiguiente, muy difícilmente podría ser encontrada en un nivel tan superficial. Es que en la cuestión de esa libertad en la que deben basarse toda ley moral y la imputación conforme a ella, no se trata de ningún modo de saber si la causalidad, determinada según una ley natural, es necesaria según fundamentos determinantes que se encuentran *en* el sujeto o *fuera* de él, y en el primer caso, si ella es necesaria por medio del instinto o de fundamentos determinantes pensados por la razón. Si estas representaciones determinantes tienen, según confiesan estos mismos hombres, el fundamento de su existencia en el tiempo y concretamente en la *condición precedente* y esta condición, a su vez, en una condición anterior y así sucesivamente, por muy interiores que sean estas determinaciones, aunque tengan una causalidad psicológica y no mecánica, | es decir, aunque produzcan acciones por repre- <173>
sentaciones y no por movimientos corporales, siempre son, sin embargo, *fundamentos determinantes* de la causalidad de un ser en cuanto su existencia es determinable en el tiempo y por lo tanto, bajo condiciones del tiempo pasado que generan necesidad y que, por consiguiente, cuando el sujeto debe actuar, *ya no están en su poder,* con lo que implican una libertad psicológica (si se quiere usar esta palabra para designar un eslabonamiento sólo interno de las representaciones del alma), pero también la necesidad natural, y por lo tanto, no dejan lugar para ninguna // *libertad trascendental*, la [97]
cual debe concebirse como independencia de todo elemento empírico y, por lo tanto, de la naturaleza en general, considerada ya sea como objeto del sentido interno, meramente en el tiempo, o bien de los sentidos externos, en el espacio y el tiempo a la vez: esa libertad (en el último y verdadero significado) que sólo es práctica *a priori* y sin la cual no es posible una ley moral ni imputación según esta ley. Es precisamente por esto que a toda necesidad de los eventos en el tiempo, según la ley natural de la causalidad, se le puede llamar también *mecanismo* de la naturaleza, si bien no se entiende por esto

que las cosas sometidas a ese mecanismo tengan que ser *máquinas* materiales reales. Se considera aquí solamente la necesidad de la conexión de los eventos de una serie temporal, tal y como ésta se | desarrolla según la <174> ley natural, llámese el sujeto en que ocurre este desarrollo *automaton materiale,* si la máquina es movida por la materia o, con Leibniz, *automaton spirituale,*[79] si es movida por representaciones; pero, si la libertad de nuestra voluntad no fuera otra que esta última (por ejemplo, al mismo tiempo la psicológica y comparativa, no trascendental, es decir absoluta), en el fondo no sería mejor que la libertad de un asador giratorio que, una vez que se le ha dado cuerda, ejecuta sus movimientos por sí mismo.

Ahora bien, para resolver en el caso propuesto la aparente contradicción entre el mecanismo de la naturaleza y la libertad en una y la misma acción, se necesita recordar lo que se dijo en la *Crítica de la razón pura* o lo que de ella se sigue: que la necesidad natural, la cual no puede coexistir con la libertad del sujeto, sólo implica las determinaciones de una cosa que está sometida a las condiciones del tiempo y, por lo tanto, sólo las determinaciones del sujeto que actúa considerado como fenómeno, y que entonces, en este sentido, los fundamentos determinantes de todas sus acciones se encuentran en lo que pertenece al tiempo pasado *y no está ya más en su poder* (dentro de lo cual también hay que contar, como fenómenos, sus acciones ya realizadas y el carácter de él, que mediante estas acciones puede ser determinado a sus propios ojos). Pero el mismo | sujeto que, por otra parte, tiene <175> conciencia de sí mismo como cosa en sí, considera también su existencia *en tanto que no está sometida a las condiciones del tiempo,* pero a sí mismo se considera sólo como determinable por leyes que él se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada es para él anterior a la determinación de su voluntad, sino que toda acción, y en general // todo cambio de determi- [98] nación de su existencia según el sentido interno, e incluso toda la sucesión de su existencia como ser sensible no deben ser consideradas en la concien-

cia de su existencia inteligible sino como una consecuencia de su causalidad como *noúmeno*, y nunca como su fundamento determinante. Ahora bien, desde este punto de vista, el ser racional puede decir justamente de toda acción realizada contra la ley, que él habría podido no hacerla, aun cuando esta acción, como fenómeno, esté determinada suficientemente en el pasado y, como tal, sea inevitablemente necesaria; porque esa acción, con todo el pasado que la determina, pertenece a un único fenómeno de su carácter que él se da a sí mismo y según el cual se atribuye a sí mismo, como causa independiente de toda sensibilidad, la causalidad de aquellos fenómenos.

Con esto también concuerdan perfectamente las sentencias de esa maravillosa facultad que está en nosotros y que llamamos conciencia. Un hombre puede inventar todos los artificios para figurarse un comportamiento | suyo que recuerda y que fue contrario a la ley, como un error invo- <176>
luntario, como mera inadvertencia que nunca puede evitarse del todo, es decir, como una cosa a la que él ha sido arrastrado por el torrente de la necesidad natural, y así declararse inocente; sin embargo, siente que el abogado que habla a su favor no puede hacer callar en absoluto a su voz interior que lo acusa, si tiene conciencia de que en el tiempo que cometió esa acción injusta él estaba en sus cinco sentidos, es decir, en el uso de su libertad; sin embargo, él se *explica* su propia falta a partir de cierto mal hábito contraído por el paulatino abandono de la atención sobre sí mismo, hasta llegar al punto de poder considerarla como una consecuencia natural de tal hábito, sin que esto pueda salvarlo de la desaprobación y el reproche que se hace a sí mismo. Sobre esto se funda también el arrepentimiento de una acción cometida hace mucho tiempo, cada vez que se le recuerda: sentimiento doloroso producido por la convicción moral, el cual es vacío en la práctica en cuanto no puede servir para impedir que lo que se hizo no hubiera sido hecho, e incluso sería absurdo (según lo declara también Priestley,[80] como *fatalista* genuino y coherente, franqueza por la

cual él merece más aprobación que aquellos quienes, mientras que en los
hechos sostienen el mecanismo de la voluntad y sólo en palabras la | <177>
libertad de ésta, quieren todavía aparentar conservar la libertad // en su [99]
sistema sincrético, pero sin hacer concebible la posibilidad de una imputación tal); sin embargo, como dolor, el arrepentimiento es completamente legítimo, porque la razón, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (de la ley moral), no reconoce ninguna diferencia de tiempo y pregunta solamente si el evento me pertenece como acto, y entonces siempre conecta moralmente con el acto el mismo sentimiento, ya sea que el evento ocurra ahora o hace ya mucho tiempo. Pues la *vida sensible* tiene, respecto de la conciencia *inteligible* de su existencia (de la libertad), la unidad absoluta de un fenómeno que, en cuanto contiene meras manifestaciones de la convicción referente a la ley moral (del carácter), no debe ser juzgado según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno, sino según la espontaneidad absoluta de la libertad. Por lo tanto, se puede admitir que si nos fuera posible tener del modo de pensar de un hombre, tal y como se revela por sus acciones tanto internas como externas, una comprensión tan profunda que todos los móviles de estas acciones, hasta el más pequeño, nos fueran conocidos, así como todas las circunstancias externas que operan sobre estos móviles, se podría calcular, con la misma seguridad que un eclipse solar o lunar, la conducta de un hombre
en el porvenir y, | pese a ello, se podría afirmar al mismo tiempo que el <178>
hombre es libre. Porque si aún fuésemos capaces de otra visión (la cual, sin embargo, para nada nos ha sido concedida, en cuyo lugar sólo tenemos conceptos racionales), es decir, si fuésemos capaces de una intuición intelectual de ese mismo sujeto, de todos modos nos daríamos cuenta de que toda esta cadena de fenómenos, en relación con todo aquello que pueda referirse a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí, de cuya determinación no se puede dar ninguna explicación física. A falta de esta intuición, la ley moral nos asegura esa diferencia de la

relación de nuestras acciones, como fenómenos, respecto del ser sensible
de nuestro sujeto, de aquella otra relación mediante la cual este ser sensi-
ble mismo es referido al sustrato inteligible en nosotros. En esta conside-
ración, que si bien es natural a nuestra razón, es inexplicable para ella,
también se pueden justificar los enjuiciamientos que a pesar de ser he-
chos escrupulosamente, a primera vista parecen totalmente contrarios a
toda equidad. Hay casos en que ciertos hombres desde su niñez, aun ha-
biendo recibido la misma educación que para otros ha sido provechosa,
demuestran una perversidad tan temprana y continúan aumentándola has-
ta los años de la virilidad, que se les tiene por malvados natos y por total-
mente incorregibles en cuanto a su modo de pensar, // sin embargo, son [100]
juzgados por sus acciones y omisiones, | se les reprochan sus delitos como <179>
culpas e incluso ellos mismos (los niños) encuentran que estos reproches
son bien fundados, como si, no obstante la naturaleza desahuciada del
ánimo que se les atribuye, no fueran menos responsables que cualquier
otro hombre. Esto no podría ocurrir si nosotros no presupusiéramos que
todo lo que se deriva de su arbitrio (como lo son todas las acciones hechas
deliberadamente) tiene por fundamento una causalidad libre que, desde
temprana juventud manifiesta su carácter en sus fenómenos (las accio-
nes), las cuales, por la uniformidad de la conducta, dan a conocer un en-
cadenamiento natural, pero que no vuelve necesaria la cualidad perversa
de la voluntad, sino que es más bien la consecuencia de principios funda-
mentales malos, adoptados libremente e inmutables, que vuelven aún más
reprobable y digno de castigo a un hombre.

Pero queda todavía una dificultad que enfrenta la libertad, en cuanto
que se quiere que esté unida con el mecanismo de la naturaleza en un
ser que pertenece al mundo de los sentidos; dificultad que, aun cuando
se haya admitido todo lo anterior, amenaza a la libertad con su ruina
total. Sin embargo, en este peligro hay una circunstancia que da al mis-
mo tiempo la esperanza de alcanzar todavía un resultado | feliz para <180>

sostener la libertad, *i.e.*, que esta misma dificultad presiona mucho más fuertemente (de hecho, como pronto veremos, únicamente presiona) el sistema en que la existencia determinable en el tiempo y en el espacio es tomada como la existencia de cosas en sí, y por lo tanto, no nos obliga a abandonar nuestra principal hipótesis de la idealidad del tiempo como mera forma de la intuición sensible, y por ello como simple modo de representación propio del sujeto en cuanto pertenece al mundo de los sentidos; por lo tanto, todo lo que requiere es conciliarla con esta idea de la libertad.

Es que, aunque se nos conceda que respecto de una acción dada el sujeto inteligible puede ser libre –aun cuando respecto de la misma acción esté condicionado mecánicamente como sujeto que también pertenece al mundo de los sentidos–, parece que es necesario, en cuanto se admita que Dios, como ser originario universal, es también la *causa de la existencia de la sustancia* (proposición que no puede ser rechazada sin rechazar al mismo tiempo el concepto de Dios como ser de todos los seres, y por lo tanto su omnisuficiencia de la cual todo depende en la teología), admitir también que las acciones del hombre // tienen su fundamento determi- [101]
nante en lo *que está totalmente fuera de su poder*, es decir, en la causalidad de un ser supremo distinto de él, del cual depende absolutamente la existencia del hombre y toda la determinación de su causalidad. En | efecto, <181>
si las acciones del hombre, en tanto que pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran meras determinaciones de él mismo como fenómeno sino como cosa en sí, la libertad no podría ser salvada. El hombre sería una marioneta o un autómata de Vaucanson[81] construido y echado a andar por el Maestro Supremo de todas las obras de arte, y aunque la conciencia de sí mismo haría de él un verdadero autómata pensante, pero la conciencia de su espontaneidad, si se considerase ésta como libertad, sería un simple engaño, pues esta espontaneidad sólo comparativamente merecería ser llamada así, porque si bien son internas las causas determinantes próximas de su movimiento y una larga serie de éstas más allá hacia las causas determinantes del movimiento, la causa última y suprema se en-

cuentra totalmente en una mano ajena. Por esto no concibo cómo los que aún persisten en considerar el tiempo y el espacio como determinaciones pertenecientes a la existencia de cosas en sí, quieren evitar aquí la fatalidad de las acciones; o bien si ellos conceden sin ambages (como hizo el por lo demás astuto Mendelssohn)[82] que ambas determinaciones son sólo condiciones pertenecientes necesariamente a la existencia de los seres finitos y derivados, pero no a la existencia del ser originario e infinito, no concibo cómo pretenden justificar el derecho de hacer tal distinción, ni siquiera cómo esperan escapar de la | contradicción en la que incurren al considerar la existencia <182>
en el tiempo como una determinación inherente necesariamente a las cosas en sí finitas, puesto que Dios es la causa de esta existencia pero no puede ser la causa del tiempo (o del espacio) mismo (ya que éste debe ser presupuesto como condición necesaria *a priori* a la existencia de las cosas) y por lo tanto su causalidad misma respecto de la existencia de estas cosas debe estar condicionada en cuanto al tiempo, de modo que tienen que presentarse inevitablemente todas las contradicciones a propósito de los conceptos de su infinitud e independencia. En cambio, a nosotros nos es muy fácil distinguir la determinación de la existencia divina como independiente de toda condición de tiempo, de la de un ser del mundo de los sentidos, tomando la primera como *existencia de un ser en sí*, y la segunda como la existencia *de una cosa en la apariencia.* Por consiguiente, si no se admite esta idealidad del tiempo y del espacio, // sólo queda el *spinozismo,* para el cual el espacio y el tiempo [102]
son determinaciones esenciales del ser originario mismo, pero que también considera que las cosas dependientes de él (por consiguiente, también nosotros mismos) no son substancias, sino simplemente accidentes inherentes a él; porque si estas cosas existen sólo como efectos del ser originario *en el tiempo*, el cual sería la condición de su existencia en sí, las acciones de estos seres tendrían que ser también únicamente acciones que él realizó en algún lugar y tiempo. Por esto | el spinozismo, no obstante lo absurdo de su idea <183>
fundamental, llega a una conclusión mucho más congruente de la que se puede alcanzar según la teoría de la creación, al considerar los seres –admitidos

como substancias y como *seres existentes en sí en el tiempo*– como efectos de una causa suprema, pero no como pertenecientes al mismo tiempo a esta causa y a su acción, sino por sí como substancias.

La dificultad mencionada se resuelve breve y claramente de la siguiente manera: si la existencia *en el tiempo* no es más que un modo de representación sensible de los seres pensantes en el mundo y por lo tanto no atañe a estos seres como cosas en sí, entonces la creación de estos seres es una creación de cosas en sí, porque el concepto de una creación no pertenece al modo sensible de representación de la existencia y de la causalidad, y no puede referirse más que a noúmenos. Por consiguiente, cuando digo que los seres del mundo de los sentidos son creados, los considero en este sentido como noúmenos. Por ende, así como sería una contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, así también es una contradicción decir que, como creador, él es la causa de las acciones del mundo de los sentidos y por lo tanto, de las acciones consideradas como fenómenos, a pesar de que él es causa de la existencia de los seres agentes (considerados como noúmenos). Ahora bien, si es posible (sólo admitiendo la existencia en el tiempo como algo que vale únicamente para los fenómenos y no para las cosas en sí) sostener la libertad, sin detrimento | del mecanicismo natural de las accio- <184>
nes como fenómenos, entonces el hecho de que los seres agentes sean criaturas no puede producir aquí el menor cambio, porque la creación atañe a su existencia inteligible, pero no a su existencia sensible y por lo tanto, no puede ser considerada como fundamento determinante de los fenómenos; pero esto sería totalmente distinto si los seres del mundo existieran *en el tiempo* como cosas en sí, porque el creador de la sustancia sería al mismo tiempo el autor de todo el mecanismo de esta sustancia.

Tan importante es la separación, hecha en la *Crítica de la razón pura // especulativa*, entre el tiempo (y también el espacio) y la existencia de [103]
las cosas en sí.

Se dirá, sin embargo, que la solución a este problema propuesta aquí contiene aún mucha dificultad y apenas se puede exponer con claridad. Pero ¿cualquier otra solución que se ha intentado o que se pueda intentar es acaso más fácil y comprensible? Se podría decir, más bien, que los maestros dogmáticos de la metafísica han demostrado más picardía que sinceridad al apartar lo más posible de sus ojos este difícil punto con la esperanza de que si no lo mencionaban, nadie pensaría fácilmente en él. Si se trata de ayudar a una ciencia, se deben *revelar* todas las dificultades e incluso *buscar* | aquellas que a escondidas obstaculizan todavía su camino: porque cada una de estas dificultades reclama un remedio que no puede encontrarse sin proporcionar a dicha ciencia un crecimiento, sea en extensión o en precisión; de este modo, incluso los obstáculos se convierten en medios que fomentan la acribia de la ciencia. Por el contrario, si las dificultades se esconden deliberadamente o si sólo se allanan con paliativos, reventarán tarde o temprano convirtiéndose en males incurables que destruirán la ciencia en un escepticismo total. <185>

* * *

Como el concepto de libertad es propiamente la única entre todas las ideas que proporciona a la razón pura especulativa una extensión tan grande en el campo de lo suprasensible, si bien sólo en relación con el conocimiento práctico, yo me pregunto: *¿de dónde proviene, pues, que éste posea de manera exclusiva tanta fecundidad?*, en tanto que las demás ideas, si bien designan el lugar vacío para los puros seres del entendimiento posibles, no pueden determinar en nada el concepto de esos seres. Pronto comprendo que como no puedo pensar nada sin categoría, tengo que buscar también primeramente esa categoría en la idea que la razón tiene de la libertad, de la que me estoy ocupando, categoría que aquí es la de *cau-*

salidad; y que si bien al *concepto* de libertad *de la razón,* | en tanto que es <186>
un concepto de exaltación, no puede atribuirse ninguna intuición corres-
pondiente, al *concepto del entendimiento* (de la causalidad), para cuya sín-
tesis el *concepto de la razón* requiere lo incondicionado, sí tiene que dársele
antes una intuición sensible, gracias a la cual se le asegura primero su rea-
lidad // objetiva. Ahora bien, todas las categorías se dividen en dos clases: [104]
las categorías *matemáticas,* que se refieren únicamente a la unidad de la
síntesis en la representación de los objetos y las categorías *dinámicas,* que
se refieren a la unidad de la síntesis en la representación de la existencia de
los objetos.[83] Las primeras (las de la magnitud y de la cualidad) contienen
siempre una síntesis de lo *homogéneo,* en la cual absolutamente no se pue-
de encontrar lo condicionado que corresponda a lo condicionado en el espa-
cio y el tiempo dado en la intuición sensible, pues lo incondicionado tendría
que pertenecer, a su vez, al espacio y al tiempo, de manera que sería a su vez
condicionado; por esto también en la "Dialéctica" de la razón pura teórica
los modos opuestos entre sí de encontrar para esas categorías lo incondicio-
nado y la totalidad de las condiciones eran ambos equivocados. Las catego-
rías de la segunda clase (de la causalidad y de la necesidad de una cosa) no
requerían de ninguna manera esa homogeneidad (de lo condicionado y de
la condición en la síntesis) porque aquí no se tenía que representar cómo la
intuición se compone de una multiplicidad que se unifica en ella, sino sólo
cómo la existencia del objeto condicionado correspondiente a la intuición se
agrega a la existencia de la condición | (en el entendimiento, como conecta- <187>
da con la existencia del objeto) y entonces, era permitido agregar, a lo total-
mente condicionado en el mundo de los sentidos (tanto respecto de la
causalidad como de la existencia accidental de las cosas mismas), lo incon-
dicionado –aunque éste, por lo demás, era indeterminado– en el mundo
inteligible y hacer trascendente la síntesis; por ello también en la "Dialécti-
ca" de la razón pura especulativa se encontró que en realidad no se con-

tradicen los dos modos, aparentemente opuestos entre sí, de hallar lo incondicionado para lo condicionado, *e.g.*, de pensar, en la síntesis de la causalidad junto con lo condicionado en la serie de las causas y de los efectos en el mundo de los sentidos, una causalidad que, por lo demás, no es condicionada sensiblemente, y que la misma acción, que en tanto pertenece al mundo de los sentidos es siempre sensiblemente condicionada, *i.e.*, mecánicamente necesaria, al mismo tiempo puede tener, por la causalidad del ser agente en cuanto éste pertenece al mundo inteligible, una causalidad sensiblemente incondicionada como fundamento y, por lo tanto, puede ser pensada como libre. Ahora sólo se trataba de convertir este *poder* en un *ser*, es decir, que se pudiese demostrar en un caso real, mediante un hecho, por así decirlo, que ciertas acciones presuponen una causalidad tal (la causalidad intelectual, incondicionada en lo sensible), ya sean acciones reales o solamente prescritas, es decir, objetivamente necesarias desde el punto de vista práctico. No podíamos esperar encontrar esta conexión en acciones realmente dadas en la experiencia, | como eventos del mundo de los sentidos, // porque la causalidad por <188>[105]
libertad tiene que ser buscada siempre fuera del mundo de los sentidos, en lo inteligible; pero otras cosas, fuera de los seres sensibles, no nos son dadas a nuestra percepción y observación. Por consiguiente, no quedaba más que encontrar un principio fundamental irrefutable y objetivo de la causalidad, que excluyera toda condición sensible de la determinación de ésta, es decir, un principio fundamental en el que la razón no necesitara apelar a *nada más* como fundamento determinante respecto de su causalidad, sino que al contrario, ya lo contuviera mediante aquel principio, en el cual, por lo tanto, como *razón pura,* fuese también práctica. Pero este principio fundamental no necesita ser buscado ni inventado, pues ha estado desde hace mucho tiempo en la razón de todos los hombres incorporado a su ser: es el principio de la *moralidad.* Por lo tanto, aquella causalidad incondicionada y su facultad, la libertad, y con ésta un ser (yo mismo) que pertenece al mundo de los sentidos y al mismo tiempo al mundo inteligible, no son *pensados* sólo indeterminada y problemáticamente (lo cual la razón especulativa ya podía establecer como

viable), sino que son determinados incluso *respecto de la ley* de su causalidad y *conocidos* asertóricamente, y así nos ha sido dada la realidad del mundo inteligible y lo demás *determinados* desde el punto de vista | <189>
práctico; además, esta determinación que sería *trascendente* (exaltada) desde el punto de vista teórico, es *inmanente* desde el punto de vista práctico. Pero no podíamos dar un paso semejante respecto a la segunda idea dinámica, es decir, la idea de un *ser necesario*. No podíamos elevarnos a él partiendo del mundo de los sentidos sin la intermediación de la primera idea dinámica. Porque si quisiéramos intentarlo tendríamos que habernos atrevido a dar el salto que implica abandonar todo lo que nos es dado y lanzarnos hacia aquello de lo que tampoco nos es dado nada con que pudiéramos procurar la conexión de tal ser inteligible con el mundo de los sentidos (puesto que el ser necesario debía ser conocido como dado *fuera de nosotros*); lo cual, sin embargo, es totalmente posible, como ahora se está haciendo evidente, respecto a *nuestro propio* sujeto, en cuanto que él mediante la ley moral, *por una parte,* se determina como ser inteligible (en virtud de la libertad) y, *por otra parte,* se conoce a sí mismo como activo, según esta determinación, en el mundo de los sentidos. Es únicamente el concepto de libertad el que evita tener que buscar fuera de nosotros lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues nuestra propia razón se conoce // mediante la ley práctica suprema e [106]
incondicionada y conoce el ser que tiene conciencia de esta ley (nuestra propia persona), como perteneciente al mundo puro del entendimiento, y
| determina incluso la manera en que puede ser activo como tal. Así se <190>
puede comprender por qué en toda la facultad de la razón, *solamente* la facultad *práctica* puede ser aquella que nos ayude a salir del mundo de los sentidos y nos proporcione conocimientos de un orden y una conexión suprasensibles, los cuales, sin embargo, por eso mismo, sólo pueden ser extendidos cuanto es necesario para el punto de vista práctico puro.

Si me es permitido, aún quiero llamar la atención sobre una sola cosa, a saber, que todo paso que se da con la razón pura, incluso en el campo

práctico, donde se deja de lado toda especulación sutil, se corresponde tan exactamente, es decir, por sí mismo con todos los momentos de la crítica de la razón teórica como si cada uno de estos pasos hubiera estado cuidadosamente meditado sólo para obtener esta confirmación. Una correspondencia tan exacta, de ninguna manera buscada (como puede convencerse uno mismo si sólo gusta llevar las investigaciones morales hasta sus principios), sino que se encuentra por sí misma, entre las proposiciones más importantes de la razón práctica y las observaciones de la crítica de la razón especulativa, que frecuentemente parecen demasiado sutiles e innecesarias, causa sorpresa y admiración y confirma la máxima, ya conocida y elogiada por otros, de que en toda investigación científica necesitamos proseguir tranquilamente el propio camino, con toda la exactitud y sinceridad posibles, | sin preocuparnos contra qué doctrinas pudiera atentar <191>
tal investigación fuera de su campo, y llevarla a cabo por sí misma, en cuanto sea posible, honesta y completamente. Frecuentes observaciones me han convencido de que, una vez llevada a su término la obra, lo que a mitad de ésta me parecía muy cuestionable en comparación con otras doctrinas situadas en otros campos, cuando dejaba aparte esas dudas y atendía únicamente a mi investigación hasta terminarla, al final, de manera inesperada, armonizaba perfectamente con lo que se había encontrado por sí mismo, sin considerar aquellas doctrinas, sin parcialidad ni preferencia por ellas. Los escritores se evitarían muchos errores y muchos esfuerzos inútiles (porque se emplearon en una ilusión) si pudieran decidirse a trabajar con más sinceridad.

LIBRO SEGUNDO
DIALÉCTICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

Capítulo primero
De una dialéctica de la razón pura práctica en general

| // La razón pura, ya sea considerada en su uso especulativo o en su <192>[107]
uso práctico, tiene siempre su dialéctica, pues demanda la totalidad
absoluta de las condiciones para un condicionado dado y ésta sólo puede
encontrarse absoluta y únicamente en las cosas en sí. Pero como todos
los conceptos de las cosas deben referirse a intuiciones, las cuales en
el hombre no pueden ser sino sensibles, y por ende no nos hacen cono-
cer a los objetos como son en sí sino únicamente como fenómenos, en
cuya serie de lo condicionado y de las condiciones jamás se puede
encontrar lo incondicionado, resulta que | de la aplicación de esta <193>
idea de la razón de la totalidad de las condiciones (por lo tanto, de lo
incondicionado) a los fenómenos, como si éstos fueran cosas en sí (por-
que siempre se les toma por tales a falta de una crítica que lo advier-
ta), surge así una apariencia inevitable, la cual jamás sería notada como
engañosa si no se denunciara a sí misma mediante un *conflicto* de la
razón consigo misma al aplicar a los fenómenos su principio funda-
mental de presuponer lo incondicionado para todo condicionado. Por
ello la razón se ve obligada a indagar de dónde nace esta apariencia y
cómo puede ser disipada, lo cual no puede hacerse más que por una
crítica completa de toda la facultad racional pura, de modo que la an-
tinomia de la razón pura, que se manifiesta en su dialéctica, es real-
mente el error más benéfico en el que pudo haber caído la razón humana,

ya que nos impulsa finalmente a buscar la clave para salir de este laberinto, una vez que se ha encontrado esta clave, ella nos descubre, además, lo que no se buscaba pero que sí se necesitaba: la perspectiva de un orden de cosas superior e inmutable, en el cual ya estamos ahora y // en el que, mediante [108]
preceptos determinados, podemos en adelante guiarnos para continuar nuestra existencia según la determinación suprema de la razón.

| Cómo puede resolverse en el uso especulativo de la razón pura aque- <194>
lla dialéctica natural e impedir el error que proviene de una apariencia por lo demás natural es algo que se encuentra explicado ampliamente en la crítica de aquella facultad. Pero para la razón en su uso práctico las cosas no van para nada mejor. Como razón pura práctica busca para lo prácticamente condicionado (lo que se funda sobre inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado, y ciertamente lo busca no como fundamento determinante de la voluntad sino –aunque éste ha sido dado (en la ley moral)– la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón práctica pura bajo el nombre de *bien supremo*.

Determinar esta idea de manera suficiente para la práctica, es decir, para la máxima de nuestra conducta racional, es la *doctrina de la sabiduría* y ésta, a su vez como *ciencia*, es la *filosofía* tal como los antiguos entendieron esta palabra, la cual era para ellos una instrucción para encontrar el concepto donde había que poner el bien supremo así como la conducta a seguir para alcanzarlo. Convendría que dejáramos el significado antiguo de esta palabra, como *doctrina del bien supremo*, en cuanto la razón se esfuerza por elevarla a la *ciencia*. Porque, por una parte, la condición restrictiva inherente a ella sería adecuada a la expresión griega (la cual significa "amor a la *sabiduría*") y al mismo tiempo suficiente para comprender bajo el nombre de *filosofía* | también el amor a la *ciencia* y por ende, a todo conocimien- <195>
to especulativo de la razón, en cuanto es útil a ésta tanto para el concepto de bien supremo como para el fundamento determinante práctico, pero sin perder de vista el fin principal por el cual únicamente se puede dar a la filosofía

el nombre de doctrina de la sabiduría. Por otra parte, tampoco sería malo
desalentar la presunción de quien se atreviera a atribuirse a sí mismo el
título de filósofo presentándole, por la definición misma del término, la
pauta con la cual juzgarse, la cual bajará mucho sus pretensiones; pues
ser un *profesor de sabiduría* significaría, sin duda, algo más que ser un
discípulo que aún no ha avanzado suficientemente para dirigirse a sí mis-
mo, mucho menos a otros, con la firme esperanza de alcanzar un fin tan
elevado; significaría ser un *maestro en el conocimiento de la sabiduría,* lo
cual quiere decir más de lo que un hombre modesto pretendería atribuirse
a sí mismo, y la filosofía, al igual que la // sabiduría misma, seguiría sien- [109]
do siempre un ideal que objetivamente sólo es representado completa-
mente en la razón, pero subjetivamente, para la persona, es únicamente el
fin de su esfuerzo incesante. Tiene el derecho de atribuirse el nombre de
filósofo y pretender estar en posesión de este ideal sólo quien también pue-
de mostrar su efecto infalible (en el dominio de sí mismo y | en el interés <196>
indudable que toma ante todo por el bien general) en su persona como ejem-
plo, lo cual de hecho exigían los antiguos para poder merecer aquel honora-
ble título.

Respecto a la "Dialéctica de la razón pura práctica" cabe hacer sólo una observación preliminar en cuanto a la determinación del concepto de *bien supremo* (si la solución de esta dialéctica se logra, permite esperar, igual que la de la teórica, el efecto más benéfico pues las contradicciones de la razón pura práctica consigo misma –expuestas con sinceridad y no escondidas– obligan a la crítica completa de su propia facultad).

La ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura. Pero como esta ley es solamente formal (es decir, sólo requiere la forma de la máxima como universalmente legislativa), ella hace abstracción, en tanto que fundamento determinante, de toda materia, y por lo tanto, de todo objeto del querer. Por consiguiente, aunque el bien

supremo sea siempre todo el *objeto* de una razón pura práctica, *i.e.*, de una voluntad pura, no por ello debe ser tomado como el *fundamento determinante* de esta voluntad, y sólo la ley moral debe ser considerada como el fundamento que la determina a proponerse como objeto aquel bien supremo y su realización o promoción. Esta observación es importante en una materia tan | delicada como la determinación de los principios morales en <197>
donde incluso la menor equivocación falsea las convicciones. Pues se habrá visto en la "Analítica" que si antes de la ley moral se admitiese algún objeto con el nombre de *bueno* como fundamento determinante de la voluntad y de él se derivase el principio práctico supremo, entonces éste implicaría siempre heteronomía y excluiría el principio moral.

Pero es evidente que si en el concepto de bien supremo ya está incluida la ley moral como condición superior, entonces el sumo bien no es solamente *objeto*, sino que su concepto y la representación de su existencia, posible // mediante nuestra razón práctica, son al mismo tiempo el [110]
fundamento determinante de la voluntad pura; porque entonces, en efecto, la ley moral contenida en este concepto y pensada con él, y ningún otro objeto, es lo que determina realmente a la voluntad según el principio de la autonomía. Este orden en los conceptos de la determinación de la voluntad no debe perderse de vista pues de otro modo uno mismo se entiende mal y cree contradecirse cuando todo se encuentra coordinado en la más perfecta armonía.

| Capítulo segundo
De la dialéctica de la razón pura en la determinación <198>
del concepto del bien supremo

El concepto de *supremo* contiene ya una ambigüedad que, si no se presta
atención, puede ocasionar disputas innecesarias. *Supremo* puede significar
lo más elevado (*supremum*) o también lo perfecto (*consummatum*). Lo pri-
mero es aquella condición que en sí misma es incondicionada, *i.e.*, que no
está subordinada a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo es aquel
todo que no es parte de un todo más grande de la misma especie
(*perfectissimum*). En la "Analítica" se ha demostrado que la *virtud* (como
merecer la felicidad) es la *condición más elevada* de todo lo que nos puede
parecer deseable, por lo tanto también de toda nuestra búsqueda de la feli-
cidad y que, por consiguiente, ella es el *bien más elevado*. Pero no por esto
ya es ella el bien completo y perfecto en tanto que objeto de la facultad
de desear de los seres racionales finitos, pues para ser este bien se requiere
además la *felicidad*, mas no sólo a los ojos | interesados de la persona que <199>
se toma a sí misma como fin, sino incluso ante el juicio de una razón impar-
cial que considera la virtud en gesneral en el mundo como un fin en sí. Ya
que necesitar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar
de ella, no concuerda en absoluto con el querer perfecto de un ser racional
que tuviese al mismo tiempo omnipotencia, aun si nos representamos a di-
cho ser sólo en plan de ensayo. Ahora bien, puesto que virtud y felicidad
constituyen conjuntamente la posesión del bien supremo en una persona,
pero en ello también la felicidad repartida en exacta proporción con la mo-
ralidad (como valor de la persona y su dignidad para ser feliz) constituyen el
supremo bien de un mundo posible, este bien significa el bien // completo, [111]
perfecto, en el cual, sin embargo, la virtud es siempre como condición el
bien más elevado, puesto que no tiene ninguna otra condición sobre sí; la
felicidad siempre es algo que si bien es agradable para quien la posee, no es

por sí solo absolutamente bueno en todos los sentidos, sino que presupone en todo momento, como su condición, la conducta moral conforme a la ley.

Dos determinaciones unidas *necesariamente* en un concepto tienen que estar conectadas como fundamento y consecuencia, y esto de modo tal que esa *unidad* sea considerada o como *analítica* (conexión lógica) o como *sintética* (enlace real); aquélla, según la ley | de la identidad; ésta, según la ley de la <200>
causalidad. La conexión de la virtud con la felicidad o puede, por lo tanto, ser entendida como que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad no sean dos acciones diferentes sino completamente idénticas –de modo que no habría necesidad de fundar la primera sobre una máxima distinta a la que está en la base de la segunda– o bien que aquella conexión descansa sobre el hecho de que la virtud produce la felicidad como algo distinto de la conciencia de aquélla, a la manera como la causa produce el efecto.

Entre las antiguas escuelas griegas sólo hubo dos, propiamente hablando, que en la determinación del concepto de bien supremo siguieron el mismo método, en cuanto no admitían que la virtud y la felicidad fuesen dos elementos diferentes del bien supremo y buscaban, por lo tanto, la unidad del principio según la regla de la identidad; sin embargo, estas escuelas se distinguían a su vez al elegir entre ambos conceptos de manera distinta su concepto fundamental. El *epicúreo* decía que la virtud es cobrar conciencia de la propia máxima que conduce a la felicidad; el *estoico* decía que cobrar conciencia de la propia virtud es la felicidad. Para el primero la *prudencia* equivalía a la moralidad; para el segundo, el cual elegía una denominación más elevada para la virtud, solamente la *moralidad* era la verdadera sabiduría.

| Es lamentable que la agudeza de estos hombres (que al mismo <201>
tiempo son admirables porque ya en tiempos tan remotos probaron todos los caminos imaginables para las conquistas filosóficas) haya estado mal empleada al buscar obstinadamente identidad entre dos conceptos totalmente heterogéneos, el de la felicidad y el de la virtud. Sin embargo, era adecuado al espíritu dialéctico de su época lo que también

zips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich
zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, ein-
ander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und Abbruch tun. Also
<203> | bleibt die Frage: **wie ist das höchste Gut praktisch möglich**, noch
immer, unerachtet aller bisherigen **Koalitionsversuche**, eine unaufgelösete
Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist
in der Analytik gegeben, nämlich daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei
spezifisch ganz **verschiedene Elemente** des höchsten Guts sind, und
[113] ihre Verbindung also **nicht analytisch** erkannt // werden könne (daß
etwa der, so seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich
durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, so der Tugend
folgt, sich im Bewußtsein eines solchen Verhaltens schon ipso facto glück-
lich finden werde), sondern eine **Synthesis** der Begriffe sei. Weil aber
diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht
aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höch-
sten Guts also auf keine empirischen Prinzipien beruht, so wird die **De-
duktion** dieses Begriffs **transzendental** sein müssen. Es ist a priori
(moralisch) notwendig, **das höchste Gut durch Freiheit des Wil-
lens hervorzubringen**; es muß also auch die Bedingung der Möglich-
keit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.

<204> | *I. Die Antinomie der praktischen Vernunft*

In dem höchsten für uns praktischen, d.i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder **analytisch**, oder **synthetisch**. Da diese gegebene aber nicht analytisch sein kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muß sie synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein prak-

práctico supremo y lejos de coincidir –no obstante que pertenecen a un
mismo bien supremo–, en el propósito de hacerlo posible se limitan y se
perjudican mutuamente dentro del mismo sujeto. Por lo tanto, | la cues- <203>
tión de *cómo es prácticamente posible el bien supremo*, sigue siendo un
problema sin resolver, a pesar de todas las *tentativas de coalición*[84] que se
han hecho hasta ahora. Pero lo que lo hace un problema difícil de resolver
está expuesto en la "Analítica", a saber, que la felicidad y la moralidad son
dos *elementos* del bien supremo específicamente muy *distintos* y que, por
lo tanto, su enlace no puede ser conocido *analíticamente* // (como si quien [113]
busca su felicidad en este proceder suyo se descubriera como virtuoso me-
diante el mero análisis de sus conceptos, o quien persigue la virtud, en la
conciencia de tal conducta *ipso facto* se encontrara feliz), sino que es una
síntesis de conceptos. Pero, como este enlace es conocido como *a priori* y por
ende, como prácticamente necesario, por lo tanto como no derivado de la
experiencia y como, por consiguiente, la posibilidad del bien supremo no
descansa sobre principios empíricos, resulta, entonces, que la deducción de
este concepto deberá ser *trascendental*. Es *a priori* (moralmente) necesario
producir el bien supremo por la libertad de la voluntad; por consiguiente, la
condición de posibilidad del bien supremo también debe descansar única-
mente sobre fundamentos de conocimiento *a priori*.

| *I. La antinomia de la razón práctica* <204>

En el bien supremo práctico para nosotros, es decir que ha de realizarse mediante nuestra voluntad, la virtud y la felicidad son concebidas como necesariamente enlazadas, de modo tal que una no puede ser admitida por una razón pura práctica sin que la otra le pertenezca también. Ahora bien, este enlace (como cualquier otro en general) o es *analítico* o es *sintético*. Pero ya que este enlace dado no puede ser analítico, como acabamos de demostrar, tiene que ser concebido como sintético, *i.e.*, como la conexión de la causa con el efecto, porque se refiere a un bien prácti-

co, es decir, que es posible mediante la acción. Por lo tanto, o el deseo de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad. Lo primero es *absolutamente* imposible porque (como se ha demostrado en la "Analítica") las máximas que ponen el fundamento determinante de la voluntad en el deseo de la propia felicidad, no son en absoluto morales y no pueden fundamentar ninguna virtud. Pero lo segundo *también* es *imposible* porque toda conexión práctica de causas con efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, | no obedece a las <205>
convicciones morales de la voluntad sino al conocimiento de las leyes de la naturaleza y a la facultad física de emplearlas para los propios propósitos; por consiguiente, no se puede esperar que en el mundo tenga lugar una conexión necesaria y suficiente para el bien supremo entre felicidad y virtud mediante la más exacta // observancia de las leyes morales. Ahora [114]
bien, como fomentar el bien supremo, que contiene esta conexión en su concepto, es un objeto necesario *a priori* de nuestra voluntad y está conectado inseparablemente con la ley moral, la imposibilidad del bien supremo tiene que demostrar también la falsedad de la ley. Por lo tanto, si el bien supremo es imposible según las reglas prácticas, también la ley moral, que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a fines vanos e imaginarios y, por consiguiente, falsa en sí.

II. Solución crítica de la antinomia de la razón práctica

En la antinomia de la razón pura especulativa se encuentra una contradicción parecida entre la necesidad natural y la libertad en la causalidad en los eventos del mundo. Quedó resuelta al demostrar que no se trataba de una contradicción genuina | si los eventos y el mundo mismo en el cual <206>
ellos acontecen se consideran (tal como se debe hacer) como meros fenómenos; puesto que uno y el mismo agente, *como fenómeno* (incluso ante su

propio sentido interno) tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre es conforme al mecanismo de la naturaleza; pero respecto al mismo evento, en cuanto que el agente se considera al mismo tiempo *noúmeno* (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo), puede contener un fundamento determinante de aquella causalidad según leyes de la naturaleza, el cual a su vez esté libre de toda ley de la naturaleza.

En la presente antinomia de la razón pura práctica ocurre exactamente lo mismo. La primera de las dos proposiciones, a saber, que la búsqueda de la felicidad produzca un fundamento de convicción virtuosa, es *absolutamente falsa*; pero la segunda, que la convicción virtuosa produzca necesariamente felicidad, *no es falsa absolutamente*, sino sólo en cuanto esta convicción es considerada como la forma de la causalidad en el mundo de los sentidos, y por lo tanto, si admito la existencia en él como el único modo de existencia del ser racional, es falsa sólo de *modo condicionado*. Por otra parte, como no solamente tengo derecho a concebir mi existencia
también como noúmeno en un mundo inteligible, sino que incluso // tengo [115]
en la ley moral un fundamento determinante puramente intelectual de mi
causalidad (en el mundo | de los sentidos), resulta que no es imposible que <207>
la moralidad de la convicción tenga una conexión, si no inmediata al menos mediata (mediante un autor inteligible de la naturaleza), y además necesaria, como causa, con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos; pero este enlace, en una naturaleza que sólo es objeto de los sentidos, no puede tener lugar más que de modo accidental y no puede bastar para constituir el bien supremo.

Por lo tanto, a pesar de este aparente conflicto de una razón pura práctica consigo misma, el bien supremo es el fin superior necesario de una voluntad moralmente determinada, un objeto verdadero para ésta; porque él es prácticamente posible, y las máximas de esta voluntad, las cuales se refieren a él en cuanto a su materia, tienen realidad objetiva, que en un principio fue puesta en cuestión por aquella antinomia de la conexión

entre la moralidad y la felicidad según una ley universal, pero eso fue un
simple equívoco, porque se consideró la relación entre fenómenos como
una relación de las cosas en sí con éstos.

Si nos vemos obligados a buscar tan lejos la posibilidad del bien su-
premo, de ese fin señalado por la razón a todos los seres racionales para
todos sus deseos morales, es decir, en la conexión con un mundo inteligible,
| es de extrañar que, no obstante, los filósofos de la antigüedad así como <208>
los de tiempos modernos hayan podido encontrar ya en *esta vida* (en el
mundo de los sentidos) la felicidad unida a la virtud en debida propor-
ción, o se hayan podido persuadir de tener conciencia de ella. Pues tanto
Epicúreo como los estoicos ponían por encima de todo la felicidad que
resulta de la conciencia de la virtud en la vida; y el primero no tenía en
sus preceptos prácticos convicciones tan bajas como podría concluirse a
partir de los principios de su teoría, que él empleaba para explicar, no
para actuar, o como muchos la interpretaron, inducidos por la expresión
voluptuosidad en vez de *contentamiento*; por el contrario, él colocaba la
práctica más desinteresada del bien entre los modos de gozar la alegría
más profunda, y la moderación y la continencia de las inclinaciones, como
podría exigirlas el filósofo moralista más severo, pertenecían a su proyecto
de deleite (entendido por él como tener siempre el corazón alegre); él se
distinguía de los estoicos principalmente sólo en que ponía en este deleite
el fundamento determinante, lo cual estos últimos rechazaron, y eso con
toda razón, porque // por una parte el virtuoso Epicuro, como todavía hoy [116]
en día ocurre a muchos hombres de convicciones morales buenas pero que
no reflexionan con suficiente profundidad sobre sus principios, cayó en el
error de presuponer ya la *convicción* virtuosa en la persona a la que él
primero quería proporcionar el móvil para la virtud | (en efecto, el hombre <209>
honesto no puede sentirse feliz si antes no tiene conciencia de su honesti-
dad, porque dada aquella convicción, los reproches que él, por su propio
modo de pensar, estaría obligado a hacerse a sí mismo en caso de alguna

transgresión y la condena moral de sí le impedirían gozar de todo agrado que, por lo demás, su estado pudiera tener). Pero la pregunta es: ¿cómo es posible primeramente tal convicción y tal modo de pensar, a saber, el aprecio del valor de su existencia, ya que con anterioridad a esta convicción todavía no se encontraría en el sujeto ningún sentimiento de valor moral en general? El hombre que es virtuoso no llegará a gozar su vida, por muy favorable que sea con él la fortuna en el estado físico de su vida, si en todas sus acciones no tiene conciencia de su honestidad, pero para primeramente hacerlo virtuoso, es decir, aun antes de que él estime tan altamente el valor moral de su existencia, ¿se le puede encomiar la paz de alma que nacería de la conciencia de una honestidad de la cual no tiene todavía sentido alguno?

Pero por otra parte, siempre hay en este contexto bases para cometer un error de encubrimiento (*vitium subreptionis*) y, por así decirlo, ceder a una ilusión óptica en la propia conciencia de lo que se *hace*, a diferencia de lo
que se *siente*, ilusión que incluso el más experimentado no | puede evitar <210>
completamente. La convicción moral está ligada necesariamente con una conciencia de la determinación de la voluntad *inmediatamente por la ley*. Ahora bien, la conciencia de una determinación de la facultad de desear es siempre un fundamento de complacencia por la acción que fue producida mediante esa determinación; pero este placer, esta complacencia consigo mismo, no es el fundamento determinante de la acción, sino que, por el contrario, la determinación de la voluntad inmediatamente, sólo mediante la razón, es el fundamento del sentimiento de placer, y aquélla permanece siendo una determinación pura práctica, no estética,[85] de la facultad de desear. Como esta determinación produce interiormente el mismo efecto de impulso a la actividad que habría producido el sentimiento de agrado esperado por la acción deseada, consideramos fácilmente lo que hacemos
como algo que sentimos sólo pasivamente, y tomamos el móvil // moral por [117]
impulso sensible, como suele ocurrir con frecuencia en la llamada ilusión

de los sentidos (aquí del sentido interno). Es algo muy sublime en la naturaleza humana estar determinado inmediatamente a la acción por una ley pura de la razón, e incluso lo es el engaño de tomar lo subjetivo de esta determinabilidad intelectual de la voluntad por algo estético y efecto de un sentimiento sensible especial (pues un sentimiento intelectual sería una contradicción). También es muy importante | llamar la atención respecto de esta cualidad de nuestra personalidad y cultivar lo mejor posible el efecto de la razón sobre este sentimiento. Pero también hay que cuidarse de no rebajar y alterar, como con un realce falso,[86] el móvil propio y genuino, la ley misma, al hacer un encomio espurio del fundamento moral determinante como móvil introduciendo sentimientos de placeres especiales como fundamentos (que en realidad sólo son consecuencias). El respeto, y no el deleite o gozo de la felicidad, es pues algo a lo cual no se puede aplicar ningún sentimiento *anterior*, en la base de la razón (porque ese sentimiento sería siempre estético y patológico), al ejercerse la conciencia de la coerción inmediata sobre la voluntad por la ley, es algo que difícilmente se parece al sentimiento de placer, porque en relación con la facultad de desear ella produce exactamente el mismo efecto pero a partir de fuentes distintas; sin embargo, sólo mediante este modo de representación se puede obtener lo que se busca, a saber, que las acciones se realicen no sólo conforme al deber (siguiendo sentimientos agradables), sino por el deber, lo cual tiene que ser el verdadero fin de toda formación moral. <211>

Pero ¿no existe una expresión que no designe un goce como la palabra *felicidad*, pero sí una complacencia con la propia existencia, un análogo a la felicidad que debe acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud? | ¡Sí! Esta expresión es *contentamiento de sí mismo*, cuyo sentido propio designa en todo momento únicamente una complacencia negativa respecto de la propia existencia por la cual se tiene conciencia de no necesitar nada. La libertad y la conciencia de ésta <212>

como una facultad de observar con convicción predominante la ley moral, es *independencia de las inclinaciones*, al menos como causas motrices determinantes (aunque no como causas *que influyen*)[87] de nuestro deseo, y en cuanto tengo conciencia de esta independencia en la observancia de mis máximas morales, ella es la única fuente de un contentamiento inalterable, necesariamente unido con ella, que no se funda sobre ningún sentimiento // particular y que se puede llamar intelectual. El contentamiento [118]
estético (llamado así impropiamente), que se funda sobre la satisfacción de las inclinaciones, por más refinadas que se imaginen, jamás puede ser adecuado a lo que se concibe como contentamiento. Porque las inclinaciones cambian, crecen con el favorecimiento que se les otorga y dejan siempre tras de sí un vacío mayor que el que se pensaba llenar. Por eso siempre son *gravosas* para un ser racional y, aunque no puede deshacerse de ellas, le infunden el deseo de liberarse. Incluso una inclinación hacia algo que es conforme al deber (*e.g.* la beneficencia) sin duda puede facilitar mucho la eficacia de las máximas | *morales*, pero no puede producir ninguna. Porque <213>
en ésta todo tiene que referirse a la representación de la ley como fundamento determinante, si es que la acción ha de tener no sólo *legalidad* sino también *moralidad*. La inclinación, sea o no de buena índole, es ciega y servil, y la razón, cuando se trata de la moralidad, no debe representar el papel de mero tutor de las inclinaciones, sino que, sin ninguna consideración de ellas, debe procurar sola, como razón pura práctica, únicamente su propio interés. Incluso ese sentimiento de compasión y tierna simpatía, si precede a la reflexión de qué es el deber y se convierte en el fundamento determinante, es gravoso para las personas mismas que piensan bien, genera confusión en sus máximas bien reflexionadas y produce el deseo de liberarse de él y de sólo estar sujeto a la legislación de la razón.

Por esto se puede comprender cómo la conciencia de esta facultad de una razón pura práctica puede producir mediante la acción (la virtud) una conciencia de la supremacía sobre las propias inclinaciones y, con ello, de

su independencia de éstas, así como del descontento que les acompaña siempre y, por lo tanto, una complacencia negativa con el propio estado, es decir, un *contentamiento* que en su fuente es contentamiento con la propia persona. De esta manera (es decir, indirectamente) la libertad misma se vuelve capaz de un goce | que no se puede llamar felicidad porque no depende de <214>
la intervención positiva de un sentimiento, ni tampoco *bienaventuranza*, hablando propiamente, porque no contiene total independencia de las inclinaciones y necesidades, pero que es semejante a esta última en cuanto que la determinación de la propia voluntad puede al menos mantenerse libre del influjo de las inclinaciones y, por lo tanto, al menos en su origen, es análogo a la cualidad de bastarse a sí mismo que sólo se puede atribuir al ser supremo.

// De esta solución de la antinomia de la razón pura práctica se sigue que [119]
en los principios fundamentales prácticos se puede concebir, al menos como posible, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcional a la moralidad como consecuencia de ésta (pero no por eso este enlace se puede conocer y comprender); que por el contrario, los principios fundamentales de la búsqueda de la felicidad de ninguna manera pueden producir la moralidad; que, por lo tanto, la moralidad constituye el *bien más elevado* (como primera condición del bien supremo), en tanto que la felicidad constituye el segundo elemento del mismo pero de un modo tal que si bien es sólo la consecuencia moralmente condicionada, es consecuencia necesaria de la primera. Únicamente en esta subordinación el *bien supremo* es el objeto completo de la razón pura práctica, la cual necesariamente debe representárselo como posible, puesto que es un mandamiento necesario de ésta el contribuir en todo lo posible | <215>
a la realización de este bien. Pero como la posibilidad de tal enlace entre lo condicionado y su condición pertenece completamente a la relación suprasensible de las cosas y no puede absolutamente ser dada según leyes del mundo de los sentidos, aunque pertenece a él la consecuencia práctica de esta idea, es decir, las acciones que pretenden realizar el bien supremo, trataremos de exponer los fundamentos de esa posibilidad, en primer lugar

en relación con aquello que está inmediatamente en nuestro poder y en segundo con aquello que la razón nos ofrece para complementar nuestra incapacidad para la posibilidad del bien supremo (necesario, según los principios prácticos) y que no está en nuestro poder.

III. Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa

Por primado entre dos o más cosas enlazadas mediante la razón entiendo la
prerrogativa de una para ser el primer fundamento determinante del enlace
con todas las demás. En un sentido más estricto y práctico, significa la pre-
rrogativa del interés de una en cuanto que a dicho interés (que no puede ser
pospuesto a ningún otro) está | subordinado el interés de las otras. A toda <216>
facultad del ánimo se puede atribuir un *interés*, decir, un principio que
contiene la condición bajo la cual únicamente se favorece el ejercicio de
esa facultad. La razón, como facultad de los principios, determina el inte-
rés de todas // las facultades del ánimo y el suyo mismo. El interés de su [120]
uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los princi-
pios *a priori* más elevados, el de su uso práctico, en la determinación de la
voluntad en relación con el fin último y completo. Lo que se requiere para
la posibilidad de un uso de la razón en general, *i.e.*, que los principios y las
afirmaciones de ésta no se contradigan entre sí, no forma parte de su interés,
sino que es la condición para tener una razón en general; solamente la ex-
tensión, y no la mera armonía consigo misma, contará como su interés.

Si la razón práctica no pudiera admitir ni pensar como dado nada más de lo que la razón *especulativa* por sí misma y por su propio conocimiento puede entregarle, la razón especulativa tendría el primado. Pero suponiendo que ésta tuviese por sí misma principios originarios *a priori*, con los cuales estuvieran enlazadas inseparablemente ciertas posiciones teóricas, las cuales, sin embargo, se sustrajeran a toda posible

comprensión de la razón especulativa (si bien no debieran contradecir a ésta), entonces la cuestión que se plantearía sería establecer cuál | interés <217> es el más elevado (no cuál debe ceder, porque uno no se opone necesariamente al otro): sería establecer si la razón especulativa, que no sabe nada de lo que la razón práctica le propone admitir, debe aceptar estas proposiciones y, aunque sean exaltadas para ella, debe tratar de conciliarlas con sus conceptos, como una propiedad ajena que le es trasmitida, o si ella está facultada para perseguir tenazmente su propio interés particular y para, según la canónica de Epicuro, rechazar como vana sofistería todo aquello que no puede confirmar su realidad objetiva mediante ejemplos evidentes que deben ser establecidos en la experiencia, por muy entrelazado que esté con el interés del uso práctico (puro), y tampoco sea contradictorio en sí con el uso teórico, sólo porque perjudica realmente al interés de la razón especulativa, en cuanto suprime los límites que ésta se ha puesto a sí misma y la abandona a todos los absurdos o desvaríos de la imaginación.

En efecto, en cuanto se pusiera como fundamento la razón práctica como patológicamente condicionada, *i.e.*, como limitándose a administrar el interés de las inclinaciones bajo el principio sensible de la felicidad, no se podría hacer en absoluto esa reclamación a la razón especulativa. El paraíso de *Mahoma* o la fusión de los *teósofos* y *místicos* al unirse con la divinidad según el gusto de cada uno, impondrían a la razón sus | // monstruosidades y tanto valdría no tener ninguna razón <218>[121] como abandonarla de tal modo a todas las ensoñaciones. Pero si la razón pura puede ser por sí práctica, y lo es realmente, como lo demuestra la conciencia de la ley moral, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*, y entonces es claro que, aunque su facultad en el primer aspecto no alcance para establecer afirmativamente ciertas proposiciones, que sin embargo no le son contradictorias, ella

tiene que admitirlas, en la medida en que pertenecen *inseparablemente al interés práctico* de la razón pura, como una oferta ajena que no ha crecido en su propio suelo, pero que está suficientemente autorizado, y debe tratar de compararlas y conectarlas con todo lo que está en su poder como razón especulativa; aceptando que no son sus propios descubrimientos, pero sí extensiones de su uso bajo algún otro aspecto, *i.e.*, el práctico, lo cual de ninguna manera es contrario a su interés, que consiste en la limitación de los desmanes especulativos.

Por lo tanto, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica para un conocimiento, la última tiene el *primado,* suponiendo que tal unión no sea *contingente* y | arbitraria, sino fundada *a priori* <219>
sobre la razón misma y, por ende, *necesaria.* Pues sin esta subordinación se generaría una contradicción de la razón consigo misma, porque si estuvieran simplemente coordinadas una y otra, la primera cerraría estrechamente su frontera y no admitiría en su territorio nada de la segunda, pero ésta extendería, de todos modos, sus límites a toda cosa y, cuando su necesidad lo exigiera, trataría de incluir en ellos a la primera. Pero no se puede exigir en absoluto a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa invirtiendo así el orden, porque todo interés es, al fin y al cabo, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico.

// IV. La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica [122]

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral. Pero en esta voluntad la *plena adecuación* de las convicciones con la ley moral es la

condición más elevada del bien supremo. Por lo tanto, esta condición debe
ser posible al igual que su objeto, pues | está contenida en el precepto <220>
mismo de promoverlo. Pero la plena adecuación de la voluntad con la ley
moral es la *santidad,* una perfección de la cual no es capaz ningún ser
racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su
existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente
necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito,*
hacia esa plena adecuación, y según los principios de la razón pura práctica,
es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra
voluntad.

Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma; por lo tanto, ésta, como enlazada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica,* pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* que tiene una vigencia incondicionada *a priori*).

La proposición de la destinación moral de nuestra naturaleza, *i.e.*,
que no podemos esperar la plena adecuación con la | ley moral más que <221>
en un progreso que va al infinito, es de la mayor utilidad, no sólo para
subsanar en el presente la incapacidad de la razón especulativa, sino
también en relación con la religión. Sin esta proposición, o la ley moral
se despojaría completamente de su *santidad,* retorciéndonosla como *to-
lerante* (indulgente) y, por lo tanto, adecuada a nuestra comodidad, o
bien se excedería su vocación y al mismo tiempo su expectativa a un
destino inasequible, a saber, esperando alcanzar una santidad plena de
la voluntad, // perdiéndose en ensueños *teosóficos* extáticos que contra- [123]
dicen completamente el conocimiento de sí mismo, y los dos casos no

hacen sino impedir el *esfuerzo* incesante de la observancia exacta y sin
excepción de una ley racional severa, no indulgente, pero no ideal sino
verdadera. Para un ser racional pero finito sólo es posible el progreso al
infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral.
El *Infinito*, para el cual la condición del tiempo es nada, ve en esta
serie, para nosotros infinita, la totalidad de la adecuación con la ley
moral, y la santidad que su mandamiento exige inflexiblemente para ser
conforme a su justicia en la participación que asigna a cada uno en el
bien supremo, puede encontrarse totalmente en una sola intuición inte-
lectual de la existencia de seres | racionales. Lo único que puede co- <222>
rresponder a la criatura respecto de la esperanza de esta participación
es la conciencia de su convicción probada que, de acuerdo con su actual
progreso de lo malo a lo moralmente mejor y con el propósito inmutable
que así le llega a ser conocido, le permite esperar una continuación ulte-
rior ininterrumpida de tal progreso, por larga que pueda ser su existen-
cia, incluso más allá de esta vida* | y así una plena adecuación con la <223>
voluntad de Dios (sin indulgencia ni remisión que no concuerda con
la justicia) pero ciertamente no aquí ni en algún momento // previsible [124]

* La convicción de la inmutabilidad de su convicción en el progreso hacia el bien parece, sin embargo,
algo imposible por sí para una criatura también. Por eso la doctrina cristiana la deriva únicamente del
mismo espíritu que engendra la santificación, es decir, ese firme propósito, y con él la conciencia de la
perseverancia en el progreso moral. Pero también de manera natural quien es consciente de haberse
mantenido gran parte de su vida hasta el fin de la misma en progreso hacia lo mejor, movido por
motivos morales auténticos, puede tener la consoladora esperanza, si bien no la certeza, de que perse-
verará con estos principios fundamentales en una existencia que se prolongue más allá de esta vida y
a pesar de que aquí no pueda ser justificado ante sus propios ojos, ni tampoco lo pueda esperar en el
esperado futuro crecimiento de su perfección natural, pero con ella también el crecimiento de sus
deberes, sin embargo, en este progreso, que si bien se refiere a una meta infinitamente remota vale no
obstante como posesión para Dios, puede tener la perspectiva de un porvenir *bienaventurado*; ya que
ésta es la expresión de la cual se sirve la razón para designar un *bienestar* completo e independiente
de todas las causas contingentes del mundo, el cual, | igual que la *santidad*, es una idea que sólo <223>
puede estar contenida en un progreso infinito y la totalidad de éste, por lo tanto, nunca puede ser
alcanzada completamente por la criatura.

de su futura existencia, sino sólo en la infinidad (apreciable sólo para Dios) de su propia duración.

V. La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica

La ley moral condujo, en el análisis precedente, al problema práctico que, sin ninguna intervención de móviles sensibles, está planteado únicamente mediante la razón pura, a saber, el problema de la completitud necesaria de la primera y principal parte del bien supremo, la *moralidad*, dado que este problema sólo puede resolverse completamente en la eternidad, se llegó al postulado de la *inmortalidad*. Esta misma ley también debe conducir a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, *i.e.*, la *felicidad* adecuada a esa moralidad, debe hacerlo tan desinteresadamente | <224>
como antes, por la mera e imparcial razón, es decir, a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a ese efecto, o sea, debe postular la *existencia de Dios* como perteneciente necesariamente a la posibilidad del bien supremo (el objeto de nuestra voluntad, el cual está conectado necesariamente con la legislación moral de la razón pura). Tratemos de exponer esta conexión de manera convincente.

La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad* y por lo tanto, se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y asimismo con el fundamento determinante esencial de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la concordancia de ésta con nuestra facultad de desear (como móviles); pero el ser racional que actúa en el mundo no es, pues, al mismo tiempo causa de éste y de la naturaleza. Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad proporcional

a ella de un ser perteneciente al mundo, pues forma parte de él y, por
ende, es dependiente de él; dicho ser, precisamente por esto, no puede ser
causa de esta naturaleza mediante su voluntad y, por lo que toca a su
felicidad, no puede | con sus propias fuerzas // hacerla coincidir sin ex- <225>[125]
cepción con sus principios fundamentales prácticos. Sin embargo, en el pro-
blema práctico de la razón pura, es decir, en el empeño necesario para el
bien supremo, tal conexión se postula como necesaria: *debemos tratar de
promover el bien supremo* (el cual, por lo tanto, sí debe ser posible). Por
consiguiente, también se *postula* la existencia de una causa de toda la natu-
raleza, distinta de la naturaleza y que contiene el fundamento de esta co-
nexión, *i.e.*, de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad.
Ahora bien, esta causa suprema debe contener el fundamento de la concor-
dancia de la naturaleza, no solamente con una ley de la voluntad de los seres
racionales, sino también con la representación de esta *ley* en cuanto que
estos seres la ponen como *el fundamento determinante más elevado de la
voluntad*, por lo tanto, no solamente con las costumbres en cuanto a la for-
ma, sino también con su moralidad como fundamento determinante de és-
tas, es decir, con su convicción moral. Entonces, el bien supremo en el mundo
sólo es posible en cuanto se admite que existe una causa suprema de la
naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la convicción moral. Pero
un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una
inteligencia (ser racional) y la causalidad de tal ser según esa representa-
ción de las leyes es su *voluntad*. Por lo tanto, la causa suprema de la
naturaleza, en cuanto debe ser | presupuesta para el bien supremo, es un <226>
ser que mediante el *entendimiento* y la *voluntad* es la causa (y por eso el
autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la
posibilidad del *bien supremo derivado* (del mejor mundo), es al mismo
tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, es decir,
de la existencia de Dios. Ahora bien, para nosotros era un deber el promo-
ver el bien supremo y, por lo tanto, no sólo era un derecho sino también una

necesidad objetiva unida como necesidad subjetiva con el deber, el presuponer la posibilidad de este bien supremo, el cual, dado que sólo tiene lugar bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inse-parablemente la presuposición de esta existencia con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios.

Aquí hay que notar que esta necesidad moral es una necesidad *subjetiva* y no *objetiva*, es decir, no es en sí misma un deber, puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa (porque esto se refiere sólo al uso teórico de la razón). Tampoco se entiende con esto que sea necesario admitir la existencia de Dios *como fundamento de toda obligación en general* (porque este fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, sólo sobre la // autonomía de la razón misma). Al deber co- [126]
rresponde aquí únicamente el empeño para producir y fomentar el bien
supremo en el mundo, cuya posibilidad, pues, puede ser postulada, | pero <227>
que nuestra razón no puede concebir sino bajo la presuposición de una inteligencia suprema; por lo tanto, suponer la existencia de esta inteligencia está conectado con la conciencia de nuestro deber, si bien la suposición misma pertenece a la razón teórica. Con la única referencia a ésta puede llamarse *hipótesis*, considerada como principio de explicación; pero en relación con la inteligibilidad de un objeto (el bien supremo) que nos es encargado por la ley moral, y por consiguiente con una necesidad subjetiva en sentido práctico, puede llamarse *fe* y, concretamente, *fe racional* pura porque la razón pura (según su uso teórico así como su uso práctico) es la única fuente de donde proviene.

Con esta *deducción* ahora ya se puede comprender por qué las escuelas *griegas* nunca podían resolver su problema de la posibilidad práctica del bien supremo: porque ellas tomaban siempre la regla a partir del uso que la voluntad del hombre hace de su libertad como el fundamento único y suficiente por sí solo, de esta posibilidad, sin necesitar, según su parecer, de la existencia de Dios. Sí tenían razón al establecer el principio de

la moralidad independientemente de este postulado, por sí mismo, sólo por la relación de la razón con la voluntad, y por lo tanto, al hacerlo la condición práctica *superior* del bien supremo; pero no por eso era la condición *completa* de la posibilidad | de este bien. Los *epicúreos* habían <228> admitido un principio moral superior totalmente equivocado, a saber, el de la felicidad y habían sustituido la ley por una máxima de elección arbitraria según las inclinaciones de cada uno, pero procedieron con mucha *coherencia* al rebajar su bien supremo en la misma proporción a la altura poco elevada de su principio fundamental, pues no esperaban más felicidad que la que se puede alcanzar mediante la prudencia humana (que incluye también la templanza y la moderación de las inclinaciones), felicidad que, como se sabe, resulta bastante mísera y muy diferente según las circunstancias; sin contar las excepciones que sus máximas tenían que admitir sin cesar y que las hacían incapaces de ser leyes. En cambio, los *estoicos* habían elegido muy acertadamente su principio práctico superior, a saber, la virtud, como condición del bien supremo, pero al representar el grado de virtud necesario para responder a la ley // pura del [127] bien supremo como realizable plenamente en esta vida, no sólo habían elevado la facultad moral del *hombre*, bajo el nombre de *sabio*, por encima de todos los límites de su naturaleza y supuesto algo que contradice todo conocimiento del hombre, sino que además y ante todo se negaron a aceptar el segundo *elemento* perteneciente al bien supremo, es decir, la felicidad como objeto particular de la facultad humana de desear, | an- <229> tes bien habían hecho a *su sabio* semejante a la divinidad en la conciencia de la excelencia de su persona, totalmente independiente de la naturaleza (respecto de su contentamiento): pues si bien lo exponían a los males de la vida no lo sometían a éstos (al mismo tiempo lo representaban como libre del mal) y así, en realidad dejaron de lado el segundo elemento del bien supremo, la felicidad propia, poniéndola únicamente en la acción y en el contentamiento con el valor personal, incluida, por

lo tanto, en la conciencia del modo de pensar moral, en lo cual, sin embargo, podrían haber sido refutados suficientemente por la voz de su propia naturaleza.

La doctrina del cristianismo,* aun cuando no se le considere todavía
doctrina religiosa, da en | este punto un concepto del bien // supremo (el <230>[128|
reino de Dios) que es el único que satisface la más estricta exigencia de la
| razón práctica. La ley moral es sagrada (rigurosa) y exige santidad de las <231>
costumbres; aunque toda perfección moral a la cual puede llegar el hom-

* Se piensa generalmente que los preceptos morales cristianos no tienen preeminencia, en lo tocante a su pureza, respecto del concepto moral de los estoicos, pero la diferencia entre ambos es muy notable. El sistema estoico hacía de la conciencia de la fortaleza del alma el pivote en torno al cual debían girar todas las convicciones morales y aunque los seguidores de este sistema hablaban de deberes e incluso los determinaban bastante bien, ponían el móvil y el verdadero fundamento determinante de la voluntad en una elevación del modo de pensar por encima de los móviles inferiores de los sentidos, que sólo son fuertes por la flaqueza del alma. Por lo tanto, la virtud era para ellos un cierto heroísmo del *sabio* que se eleva sobre la naturaleza animal del hombre, que se basta a sí mismo y que, aunque
prescribe deberes a los demás, está por encima de ellos y no sometido a ninguna tentación de | <230>
transgredir la ley moral. Todo esto no habrían podido hacerlo si se hubieran representado esta ley con la pureza y severidad con la que la presenta el precepto del Evangelio. Si por una *idea* entiendo una perfección a la cual no puede ser dado nada adecuado en la experiencia, no por ello las ideas morales son algo exaltado, es decir, algo de lo cual no podemos determinar ni siquiera su concepto de manera suficiente o que es incierto que les corresponda siempre un objeto, como sucede con las ideas de la razón especulativa, sino que, como arquetipos de la perfección práctica, sirven de modelo indispensable para la conducta moral y, al mismo tiempo, de *medida de comparación.* Si considero ahora la *moral cristiana* en su aspecto filosófico, comparándola con las ideas de las escuelas griegas, aparecerá de la siguiente manera: las ideas de los *cínicos*, de los *epicúreos*, de los *estoicos* y de los *cristianos* son la *simplicidad natural*, la *prudencia*, la *sabiduría* y la *santidad.* Respecto del camino para alcanzarlas, los filósofos griegos se distinguían unos de otros en que los cínicos consideraban suficiente para ello el *entendimiento humano común* y los otros solamente el *camino de la ciencia*, ambos pues, el solo *uso de las fuerzas naturales.* La moral cristiana al establecer su precepto (como debe ser) con tanta pureza y severidad, quita al hombre la confianza de ser, al menos en esta vida, completamente adecuado a él, pero a la vez la vuelve a restituir ya que, si actuamos tan bien como está en nuestro *poder* podemos esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera. *Aristóteles* y *Platón* se distinguían solamente respecto del *origen* de nuestros conceptos morales.

bre siempre es únicamente virtud, es decir, una convicción conforme a leyes por *respeto* a la ley y por ello, conciencia de una tendencia continua a transgredirla o por lo menos a la impureza, es decir, a mezclar la obediencia a la ley con muchos fundamentos determinantes inauténticos (no morales); por consiguiente, una estimación de sí mismo unida a la humildad y, por esto, en relación con la santidad que la ley cristiana exige, sólo le deja a la criatura el progreso al infinito, pero por eso mismo le da también el derecho a esperar una duración hasta el infinito. El *valor* de una convicción *plenamente* adecuada con la ley moral es infinito, porque toda la felicidad posible, en el juicio de un distribuidor sabio y omnipotente de ésta, no tiene otra limitación que la falta de adecuación de los seres racionales a su deber. Pero la ley moral por sí no *promete* ninguna felicidad ya que ésta, según los conceptos de un orden natural en general, no está enlazada necesariamente con la observancia de la ley moral. Ahora bien, la doctrina moral cristiana repara esta falta (del segundo elemento indispensable del bien supremo) mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma | a la ley moral <232>
como un *reino de Dios*, en el cual la naturaleza y la moralidad, gracias a un creador santo que hace posible el bien supremo derivado, alcanzan una armonía extraña a cada uno de los elementos considerado en sí mismo. La *santidad* de las costumbres ya se les indica en esta vida como // pauta; [129]
pero el bienestar proporcionado a ella, la *bienaventuranza*, se presenta como alcanzable solamente en la eternidad, pues *aquélla*, la santidad, tiene que ser siempre el arquetipo de su comportamiento en cualquier circunstancia y ya en esta vida es posible y necesario el progreso hacia ella, en cambio, la bienaventuranza, bajo el nombre de felicidad, no puede ser alcanzada en este mundo (en cuanto depende de nuestro poder) y, por consiguiente, es representada sólo como un objeto de esperanza. Sin embargo, el mismo principio cristiano de la *moral* no es teológico (por consiguiente, heteronomía), sino autonomía de la razón pura práctica

por sí misma, pues no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad
el fundamento de estas leyes sino sólo de alcanzar el bien supremo,
bajo la condición de la observancia de estas mismas leyes; e incluso el
móvil propio para la obediencia de las leyes no lo pone en sus conse-
cuencias deseadas, sino sólo en la representación del deber como lo
único en cuyo fiel cumplimiento consiste la dignidad de alcanzar esta
última.

| De este modo la ley moral, mediante el concepto del bien supremo <233>
como objeto y fin de la razón pura práctica, conduce a la *religión*, es decir,
al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como
sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y en sí mismas contingentes de una
voluntad extraña, sino como *leyes* esenciales de toda voluntad libre por sí
misma, pero que sí tienen que ser consideradas como mandamientos del
ser supremo, porque solamente de una voluntad moralmente perfecta (santa
y bondadosa) y, al mismo tiempo, omnipotente, podemos esperar el bien
supremo –que la ley moral hace que sea un deber ponernos como objeto
de nuestro esfuerzo– y alcanzarlo, pues, mediante el acuerdo con esa vo-
luntad. También aquí todo queda, por lo tanto, desinteresado y fundado
sólo sobre el deber; sin que el temor o la esperanza deban ser tomados por
base como móviles que, si se convirtieran en principios, anularían todo el
valor moral de las acciones. La ley moral me ordena hacer del bien supre-
mo posible en un mundo el objeto último de toda mi conducta. Pero no
puedo esperar realizarlo sino mediante la concordancia de mi voluntad
con la de un autor santo y bondadoso del mundo, y si bien // *mi propia* [130]
felicidad está comprendida en el concepto de bien supremo, como el de
un todo en el cual la mayor felicidad está representada como vinculada en
la más exacta proporción con | la mayor cantidad de perfección moral <234>
(posible en las criaturas), no es ella sino la ley moral (que más bien limita

bajo condiciones rigurosas mi deseo ilimitado de felicidad) el fundamento determinante de la voluntad indicado para fomentar el bien supremo.

Por esto la moral no es propiamente la doctrina que nos enseña cómo debemos *hacernos* felices, sino cómo llegar a ser *dignos* de la felicidad. Solamente cuando se agrega la religión se presenta también la esperanza de un día participar de la felicidad en la medida en que hemos procurado no ser indignos de ella.

Uno es *digno* de poseer una cosa o un estado cuando el hecho de estar en esta posesión concuerda con el bien supremo. Ahora se puede comprender fácilmente que todo mérito depende de la conducta moral, porque en el concepto de bien supremo ésta constituye la condición de todo lo demás (lo que pertenece al estado de uno), *i.e.*, de la participación en la felicidad. De donde se sigue que jamás se ha de tratar la moral en sí como *doctrina de la felicidad*, es decir, como una enseñanza para llegar a participar de la felicidad, porque ella sólo se ocupa de la | condición racional <235>
(*conditio sine qua non*) de la felicidad, no de un medio para adquirirla. Pero cuando ella (que sólo impone deberes y no da pautas a los deseos interesados) haya sido llevada adelante completamente y después de que se ha despertado el deseo moral fundado sobre una ley de promover el bien supremo (traer el reino de Dios a nosotros), deseo que antes no habría podido surgir en ningún alma egoísta y después de que para satisfacer este deseo se ha dado el paso a la religión: sólo entonces a esta doctrina moral se le puede llamar también doctrina de la felicidad, porque la *esperanza* de alcanzar la felicidad se inicia sólo con la religión.

También por esto puede verse que si uno se pregunta cuál es el *fin último de Dios* en la creación del mundo, no debe nombrarse la *felicidad* de los seres racionales en este mundo, sino el *bien supremo* el cual añade al deseo de esos seres una condición más, la de ser dignos de la felicidad, *i.e.*, la *moralidad* de esos mismos seres racionales; únicamente ella encierra la pauta según la cual ellos pueden esperar, por la

mano de un *sabio* autor del mundo, participar de la felicidad. Pues como la *sabiduría* considerada teóricamente significa el *conocimiento del bien supremo* y prácticamente la // *adecuación de la voluntad a ese bien,* no se [131]
puede atribuir a una sabiduría suprema autónoma un fin que sólo | estaría <236>
fundado sobre la *bondad*; porque sólo se puede pensar el efecto de la bondad (en relación con la felicidad de los seres racionales) bajo las condiciones restrictivas de la concordancia con la santidad* de su propia voluntad, en cuanto bien supremo originario. Por eso quienes pusieron el fin de la creación en la gloria de Dios (suponiendo que no se conciba esta gloria en sentido antropomórfico como inclinación a ser ensalzado), quizá han encontrado la mejor expresión.[88] Porque nada honra tanto a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto a su mandamiento, la observancia del santo deber que su ley nos impone, cuando | se agrega su magnífica <237>
disposición de coronar un orden tan bello con la felicidad adecuada. Si esto último lo hace amable (para emplear el lenguaje humano), lo primero lo hace objeto de veneración (adoración). Incluso los hombres al hacer el bien pueden conquistarse el amor, pero únicamente con ello nunca se ganarán el respeto, de modo que la mayor beneficencia los honra sólo si se realiza con dignidad.

Que en el orden de los fines el hombre (y con él todo ser racional) sea *un fin en sí mismo,* es decir, que nunca pueda ser utilizado sólo como

* A este propósito y para remarcar el carácter propio de estos conceptos, señalo solamente que si bien se atribuyen a Dios diversas propiedades cuya cualidad también se encuentra adecuada en las criaturas, sólo que en Dios están elevadas al grado más alto, *e.g.*, el poder, la ciencia, la presencia, la bondad, etc., bajo las denominaciones de *omnipotencia*, *omnisciencia*, *omnipresencia*, *suma bondad*, etc., hay tres que se atribuyen exclusivamente a Dios, sin agregado alguno de grandeza y las tres son morales: *sólo Él es santo, sólo Él es bienaventurado, sólo Él es sabio, porque estos conceptos implican ya ilimitación. Según el orden de estos mismos, él es también el legislador* (y creador) *santo*, el *gobernante* (y conservador) *bondadoso* y el *juez justo*, tres propiedades que encierran en sí todo aquello que hace de Dios el objeto de la religión y a las cuales se agregan por sí mismas en la razón las perfecciones metafísicas que les son adecuadas.

medio por nadie (ni siquiera por Dios), sin ser al mismo tiempo fin; que por lo tanto, el *género humano*, en nuestra persona, deba sernos *sagrado*, es algo que ahora se sigue de sí, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, y por lo tanto, de lo que es santo en // sí: únicamente por ello y de [132]
acuerdo con ello algo puede ser llamado santo. Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su propia voluntad como voluntad libre, la cual, según sus leyes universales, debe necesariamente poder *concordar* con aquello a lo cual habrá de *someterse*.

| *VI. Sobre los postulados de la razón pura práctica en general* <238>

Todos éstos parten del principio fundamental de la moralidad, que no es un postulado sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos sino *presuposiciones* emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en *general* (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos que de otro modo no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.

Estos postulados son los de la *inmortalidad*, la *libertad* positivamente considerada (como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y la *existencia de Dios*. El *primero* se deriva de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento completo de la ley moral; el *segundo* de la presuposición necesaria de la independencia del mundo de los sentidos y de la facultad de determinación de la propia voluntad según la | ley de un mundo <239>

inteligible, es decir, de la libertad; el *tercero* de la necesidad de la condición de tal mundo inteligible para la existencia del bien supremo, mediante la presuposición del bien supremo autónomo, es decir, de la existencia de Dios.

La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral,
y la presuposición que se deriva de la realidad objetiva de este bien con-
duce, por lo tanto, mediante los postulados de la razón práctica, a concep-
tos que la razón especulativa podía expresar como problemas, pero que no
podía resolver. Así pues: *1)* conduce a un problema (el de la inmortalidad)
en // cuya solución la razón especulativa no podía hacer más que *paralo-* [133]
gismos, porque le faltaba la característica de la persistencia para comple-
tar, para la representación real de una sustancia, el concepto psicológico
de un sujeto último, atribuido necesariamente al alma en la conciencia de sí,
lo cual se lleva a cabo por la razón práctica mediante el postulado de una
duración necesaria para la adecuación de la ley moral con el bien supre-
mo como fin completo de la razón práctica; *2)* conduce a un problema del
cual la razón especulativa no contenía sino una *antinomia*[89] y cuya solu-
ción ella sólo podía fundar en un concepto que podía ser pensado
problemáticamente pero no demostrado o determinado por ella en su rea-
lidad objetiva, *i.e.*, la idea *cosmológica* | de un mundo inteligible y la <240>
conciencia de nuestra existencia en él, mediante el postulado de la libertad (cuya realidad demuestra la razón práctica mediante la ley moral, y con ella demuestra al mismo tiempo la ley de un mundo inteligible que la razón especulativa sólo podía señalar, sin poder determinar el concepto); *3)* a lo que la razón especulativa podía pensar pero tenía que dejar indeterminado como mero *ideal* trascendental, a saber, al concepto *teológico* del ser originario, le confiere sentido (desde el punto de vista práctico, *i.e.*, como una condición de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada mediante aquella ley) como principio superior del bien supremo en un mundo inteligible, por medio de una legislación moral que tiene poder en ese mundo.

Pero ¿acaso de esta manera, mediante la razón pura práctica, se amplía realmente nuestro conocimiento y lo que era *trascendente* para la razón especulativa es *inmanente* en la práctica? Sin duda, pero *sólo en sentido práctico.* Porque ciertamente no conocemos de esta manera ni la naturaleza de nuestra alma ni el mundo inteligible ni el ser supremo respecto de lo que son en sí mismos, sino que sólo hemos reunido sus conceptos en el concepto *práctico del bien supremo* como objeto de nuestra voluntad y eso totalmente *a priori* por la razón pura, si bien sólo mediante la ley moral y sólo respecto de esta ley, en consideración del objeto que ella ordena. | <241>
Pero cómo sea posible la libertad y cómo ha de representarse teórica y positivamente este modo de causalidad, es algo que no se comprende mediante estos conceptos, sino sólo se postula mediante la ley moral y para el fin de ésta que exista tal libertad. Ocurre lo mismo con las demás ideas, que en cuanto a su posibilidad ningún entendimiento humano podrá establecerlas jamás, // pero tampoco ninguna sofistería arrebatará ni siquiera [134]
al hombre más común la convicción de que son conceptos verdaderos.

VII. Cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura en sentido práctico sin que por ello, al mismo tiempo, se amplíe su conocimiento como especulativo

Para no resultar muy abstractos, vamos a responder esta pregunta aplicándola directamente al caso presente. Para extender *prácticamente* un conocimiento puro debe darse *a priori* un *propósito*, *i.e.*, un *fin* como objeto (de la voluntad) que independientemente de todos los principios fundamentales teóricos sea representado como prácticamente necesario mediante un imperativo (categórico) que determine inmediatamente la voluntad; este fin es aquí el *bien supremo.* Empero, esto no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los cuales, puesto que son meros conceptos puros

de la razón, | no se puede encontrar ninguna intuición correspondiente y, <242>
por lo tanto, ninguna realidad objetiva por la vía teórica), a saber, la libertad, la inmortalidad y Dios. Por lo tanto, mediante la ley práctica, la cual ordena la existencia del bien supremo posible en un mundo, la posibilidad de aquellos objetos de la razón pura especulativa postula la realidad objetiva que esta razón no podía asegurarles; por lo cual el conocimiento teórico de la razón pura recibe un incremento, pero que sólo consiste en que aquellos conceptos que antes para ella eran problemáticos (únicamente pensables) ahora son declarados asertóricamente como conceptos a los cuales corresponden realmente objetos, porque la razón práctica requiere inevitablemente de su existencia para la posibilidad de su objeto, el bien supremo, el cual es absolutamente necesario en el sentido práctico y por lo tanto, la razón teórica queda autorizada para presuponerlos. Pero esta ampliación de la razón teórica no es una ampliación de la especulación, como para hacer desde ahora un uso positivo de esos conceptos en *sentido teórico*. Pues como la razón práctica no ha hecho aquí más que mostrar que esos conceptos son reales y tienen realmente sus objetos (posibles), pero no nos es dada ninguna intuición de ellos (lo cual tampoco se puede exigir), entonces, a partir de la realidad que se les concede, no es posible
ninguna proposición sintética. Por lo tanto, este descubrimiento | no nos <243>
ayuda en nada para ampliar nuestro conocimiento en sentido especulati-
vo, aunque sí nos ayuda // respecto del uso práctico de la razón pura. Las [135]
tres ideas mencionadas de la razón especulativa no son en sí conocimientos, sino más bien *pensamientos* (trascendentes) que no contienen nada de imposible. Ahora reciben realidad objetiva mediante una ley práctica apodíctica, como condiciones necesarias de la posibilidad de aquello que esta ley ordena *ponerse como objeto*, es decir, esta ley nos señala *que tienen objetos*, pero sin poder demostrar cómo su concepto se refiere a un objeto, y esto ciertamente no es aún conocimiento de *esos objetos*, porque con esto

no se puede hacer ningún juicio sintético sobre ellos ni determinar teóricamente su aplicación, así que entonces con ellos no se puede hacer ningún uso teórico de la razón, en el cual consiste propiamente todo conocimiento especulativo de la misma. Sin embargo, el conocimiento teórico, *no de estos objetos*, sino de la razón en general, fue ampliado de esta manera en cuanto, por los postulados prácticos, fueron *dados objetos* a esas ideas, obteniendo así primeramente realidad objetiva un pensamiento sólo problemático. Por lo tanto, no fue una ampliación del conocimiento de *objetos suprasensibles dados*, sino una ampliación de la
razón teórica y | del conocimiento de ésta respecto de lo suprasensible <244>
en general, en cuanto ha sido obligada a admitir que *hay tales objetos*, pero sin poder determinarlos más y por lo tanto, sin poder ampliar este conocimiento de los objetos (que ahora le han sido dados por un fundamento práctico y únicamente para ese uso); de modo que la razón pura teórica, para la cual todas esas ideas son trascendentes y sin objeto, le debe esta ampliación únicamente a su facultad pura práctica. Aquí ellas devienen *inmanentes* y *constitutivas*, ya que son fundamentos de la posibilidad de *realizar* el *objeto necesario* de la razón pura práctica (el bien supremo), mientras que sin esto son principios *trascendentes* y meramente *regulativos* de la razón especulativa, que no le imponen a ésta admitir un nuevo objeto más allá de la experiencia, sino sólo aproximar a la integridad su uso en la experiencia. Pero una vez que la razón está en posesión de este incremento empleará, en tanto que razón especulativa (propiamente sólo para asegurar su uso práctico), esas ideas negativamente, es decir, no para extenderse sino sólo para depurarse, a fin de apartar, por una parte, el *antropomorfismo* como fuente de la *supersti-
ción*, es decir, // la aparente extensión de aquellos conceptos mediante [136]
una supuesta experiencia, y por otra parte el *fanatismo*, que promete esa
extensión mediante una intuición suprasensible o | por sentimientos si- <245>
milares; todos éstos son obstáculos del uso práctico de la razón pura, y

sin duda se requiere rechazarlos para extender nuestro conocimiento en su sentido práctico, sin que contradiga a éste el reconocer, al mismo tiempo, que la razón en su sentido especulativo por ello no ha sacado la más mínima ventaja.

Para todo uso de la razón respecto de un objeto se requieren conceptos puros del entendimiento (*categorías*), sin los cuales no se puede pensar ningún objeto. Éstos pueden aplicarse al uso teórico de la razón, *i.e.*, a semejante conocimiento, sólo cuando se les atribuye una intuición (que siempre es sensible); por lo tanto, sólo para representar mediante ellos un objeto de experiencia posible. Ahora bien, las *ideas* de la razón, que no pueden ser dadas en ninguna experiencia, son lo que yo tendría que pensar aquí mediante categorías para conocerlo. Mas aquí se trata, no del conocimiento teórico de los objetos de estas ideas, sino solamente de saber que ellas tienen objetos en general. Esta realidad les es proporcionada por la razón pura práctica y en esto la razón teórica no tiene nada más que hacer, sino sólo *pensar* esos objetos mediante las categorías, lo cual es perfectamente posible, como ya habíamos mostrado claramente, sin necesidad de intuición (ni sensible ni suprasensible), porque las | <246>
categorías tienen su sede y origen en el entendimiento puro, independientemente y anterior a toda intuición, sólo en tanto que facultad de pensar, y ellas significan siempre solamente un objeto en general, *cualquiera que sea el modo en que éste pueda sernos dado.* Ahora bien, no es posible dar a las categorías, en cuanto se pretende aplicarlas a esas ideas, un objeto en la intuición; sin embargo, *que tal objeto existe realmente*, y por lo tanto que la categoría no es vacía, como una simple forma de pensamiento, sino que tiene significado, les está suficientemente garantizado por un objeto que la razón práctica presenta de modo indubitable en el concepto de bien supremo; así pues, está asegurada la *realidad de los conceptos* requeridos para la posibilidad del bien supremo, sin que se

produzca por este incremento la menor extensión del conocimiento en cuanto a los principios fundamentales teóricos.

* * *

// Si además estas ideas de Dios, de un mundo inteligible (su reino) y de la inmortalidad, son determinadas mediante predicados sacados de nuestra propia naturaleza, no se debe considerar esta determinación ni como *representación sensible* de aquellas ideas puras de la razón (antropomorfismos) ni como conocimiento exaltado de objetos *suprasensibles,* pues estos predicados no son sino el | entendimiento y la voluntad considerados en relación el uno con el otro según deben ser concebidos en la ley moral, es decir, sólo en cuanto se hace de ellos un uso práctico puro. Entonces se hace abstracción de todo lo demás que está inherente psicológicamente a estos conceptos, es decir, en cuanto observamos empíricamente esas facultades nuestras *en su ejercicio* (*e.g.*, que el intelecto del hombre es discursivo, que por lo tanto sus representaciones son pensamientos y no intuiciones, que estas representaciones se suceden en el tiempo, que su voluntad depende siempre, en cuanto a su contentamiento, de la existencia de su objeto, etc., todo lo cual no puede ocurrir así en el ser supremo) y, así, de los conceptos mediante los cuales pensamos un ser puro del entendimiento, no resta sino lo que se requiere para la posibilidad de pensar una ley moral y por lo tanto sí un conocimiento de Dios pero sólo desde el punto de vista práctico; de modo que si tratamos de ampliarlo a un conocimiento teórico, obtendremos un entendimiento de Dios que no piensa, sino que *intuye*, una voluntad que está dirigida a objetos de cuya existencia no depende de ninguna manera su contentamiento (no quiero ni mencionar los predicados trascendentales, como por ejemplo una magnitud de existencia, es decir, una duración, pero que no se desarrolla en el tiempo, el cual

[137] <247>

es el único medio posible para nosotros de representarnos la | existencia <248>
como magnitud), propiedades todas de las cuales no nos podemos formar un concepto que sirva para el *conocimiento* del objeto, aprendiendo de este modo que ellas no pueden ser usadas para una *teoría* de seres suprasensibles, es decir, por este lado no pueden establecer absolutamente ningún conocimiento especulativo y su uso se restringe sólo a la práctica de la ley moral.

Este último punto es tan evidente y puede probarse tan claramente que se puede retar a todos los supuestos *eruditos en teología natural* (nombre curioso)* a que señalen aunque sea una sola propiedad, ya sea del entendimiento o de la voluntad, capaz de // determinar el objeto de su ciencia [138]
(fuera de los predicados puramente ontológicos), sin que se pueda demostrar irrefutablemente que, si se abstrae | todo elemento antropomórfico, no <249>
nos queda más que la simple palabra, sin que se pueda conectar con ella el menor concepto por el cual se pueda esperar un aumento del conocimiento teórico. En cambio, en relación con el uso práctico nos queda de las propiedades de un entendimiento y una voluntad todavía el concepto de una relación a la cual la ley práctica (que precisamente determina *a priori* esta relación del entendimiento con la voluntad) proporciona realidad objetiva. Una vez que ha ocurrido esto, le es dada realidad al concepto del objeto de una voluntad determinada moralmente (al concepto del bien supremo), y con él a las condiciones de su posibilidad, a las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, pero siempre únicamente en relación con el ejercicio de la ley moral (y no para un fin especulativo).

* *Erudición* es propiamente sólo la esencia de las ciencias *históricas*. Por lo tanto, únicamente el profesor de teología revelada se puede llamar *teólogo (erudito en materia de Dios)*. Pero si también se quiere llamar *erudito* al que está en posesión de las ciencias racionales (matemática y filosofía), si bien esto ya es contradictorio con el significado de la palabra (pues se atribuye a la erudición únicamente lo que absolutamente tiene que ser *enseñado* y que, por lo tanto, uno no puede encontrar mediante su propia razón), entonces el filósofo con su conocimiento de Dios, como ciencia positiva, haría muy mal papel como para hacerse llamar *erudito* en ese sentido.

Después de estas observaciones es fácil encontrar la respuesta a la cuestión más importante, de *si el concepto de Dios es un concepto perteneciente a la física* (por ende también a la metafísica, en cuanto ésta contiene solamente los principios puros *a priori* de la primera en sentido general) *o perteneciente a la moral*. Recurrir a Dios como autor de todas las cosas para *explicar* las disposiciones naturales o sus modificaciones, al menos no es una explicación física y en todo caso una confesión de que la propia filosofía está agotada, porque se está obligado a admitir algo | de lo cual <250>
en lo demás no se tiene ningún concepto de por sí, para poder formar un concepto de la posibilidad de lo que tenemos ante los ojos. Pero es imposible llegar por la metafísica al concepto de Dios y a la prueba de su existencia *mediante conclusiones seguras* partiendo del conocimiento de *este* mundo, porque tendríamos que conocer este mundo como el todo más perfecto posible, y por lo tanto, para esto, conocer todos los mundos posibles (para poderlos comparar con éste), es decir, ser omniscientes, // para [139]
decir que este mundo fue posible sólo por un *Dios* (tal y como debemos pensar este concepto). Pero es totalmente imposible conocer la existencia de este ser por simples conceptos, porque toda proposición existencial, es decir, la que afirma la existencia de un ser del cual me formo un concepto, es una proposición sintética, *i.e.*, una proposición por la cual salgo de ese concepto y digo más de lo que fue pensado en el concepto, a saber, que a ese concepto *en el entendimiento* le corresponde además un objeto *fuera del entendimiento*, lo cual es manifiestamente imposible de establecer mediante algún raciocinio.[90] Por lo tanto, no le queda a la razón más que una sola manera de proceder para alcanzar este conocimiento, *i.e.*, que ella, como razón pura, determine | su objeto a partir del principio superior de su uso <251>
puro práctico (porque este uso está dirigido, de todos modos, sólo a la *existencia* de algo como consecuencia de la razón). Y entonces se muestra no solamente en su tarea inevitable, a saber, en la tendencia necesaria de la voluntad hacia el bien supremo, la necesidad de admitir tal ser originario en

relación con la posibilidad de este bien en el mundo, sino lo que es lo más notable, algo que faltaba totalmente al progreso de la razón en la vía de la naturaleza, *i.e.*, *un concepto exactamente determinado de este ser originario*. Como sólo conocemos una pequeña parte de este mundo y menos aún lo podríamos comparar con todos los mundos posibles, podemos concluir, del orden, finalidad y grandeza de éste, que tiene un autor *sabio, bondadoso, poderoso*, etc., pero no la *omnisciencia, bondad infinita, omnipotencia*, etc. de este autor. Se puede admitir también que tenemos el derecho para subsanar esta carencia inevitable mediante una hipótesis permitida y bastante racional, a saber, que si en tantas partes como las que conocemos más de cerca, vemos brillar la sabiduría, la bondad, etc., deberá ser así en todas las demás y, por lo tanto, es razonable atribuir toda perfección posible al autor del mundo; sin embargo, éstas no son *conclusiones* por las cuales nos podamos enorgullecer de nuestra comprensión, sino solamente derechos que se nos pueden conceder pero que necesitan todavía de otra recomendación más para que hagamos uso de ellos. Por lo tanto, en la vía empírica | (de la física) el concepto de Dios siempre seguirá siendo *un* <252>
concepto no exactamente determinado de la perfección del ser originario como para considerarlo adecuado al concepto de una divinidad (mas con la metafísica en su parte trascendental no se puede obtener nada).

// Ahora trato de conectar este concepto con el objeto de la razón prác- [140]
tica y encuentro que el principio fundamental moral sólo admite como posible este objeto bajo la presuposición de un autor del mundo que poseyera la *perfección suprema*. Él debería ser *omnisciente* para conocer mi conducta hasta lo más íntimo de mi convicción en todos los casos posibles y en todo el porvenir; *omnipotente* para dar a mi conducta las consecuencias conforme que merece; también *omnipresente, eterno,* etc. Por lo tanto, la ley moral, mediante el concepto del bien supremo como objeto de una razón pura práctica, determina el concepto del ser originario como *ser*

supremo, lo cual no lo pudo realizar la vía física (y continuándola a un nivel más alto, la vía metafísica) y, por lo tanto, toda la vía especulativa de la razón. Así pues, el concepto de Dios es un concepto que no pertenece originariamente a la física, es decir, a lo que corresponde a la razón especulativa, sino a la moral; lo mismo se puede decir de los demás conceptos de la razón que, como postulados de la razón en su uso práctico, hemos tratado más arriba.

| El hecho de que en la historia de la filosofía griega, fuera de *Anaxá-* <253>
goras, no encontramos vestigios patentes de una teología racional pura, no se debe a que los antiguos filósofos hayan carecido de entendimiento y comprensión para elevarse hasta ahí por la vía de la especulación, al menos con la ayuda de una hipótesis muy racional; ¿qué cosa podría ser más fácil, más natural que la idea que se presenta por sí misma a todos: la de suponer, en lugar de indeterminados grados de perfección en diversas causas del mundo, una causa única racional que tenga *toda la perfección*? Pero los males en el mundo les parecieron objeciones demasiado importantes para que ellos consideraran tener el derecho a establecer tal hipótesis. Así pues, demostraron entendimiento y comprensión precisamente al no permitirse esa hipótesis y más bien andar buscando en las causas de la naturaleza para ver si entre ellas podían encontrar las cualidades y facultades requeridas para el ser originario. Mas cuando este agudo pueblo progresó en sus investigaciones al grado de tratar filosóficamente incluso objetos morales sobre los cuales otros pueblos no habían hecho más que parlotear, entonces descubrieron antes que cualquiera una nueva necesidad subjetiva, a saber, una necesidad práctica que no falló al indicarles de modo determinado el concepto del ser originario; la razón especulativa quedo así como mero espectador y cuando más con el mérito de embellecer
un concepto que no había nacido // en su terreno y de promover –trayendo [141]
a colación una serie | de confirmaciones sacadas sólo ahora de la observa- <254>
ción de la naturaleza– no la autoridad de ese concepto (que ya estaba fundada), sino más bien únicamente su pompa con una supuesta comprensión teórica de la razón.

* * *

Por estas evocaciones el lector de la *Crítica de la razón pura especulativa* se convencerá totalmente de cuán necesaria y provechosa para la teología y la moral era aquella laboriosa *deducción* de las categorías. Porque si las ponemos en el entendimiento puro, únicamente por esta deducción se puede impedir considerarlas, con *Platón*, como innatas, y fundar sobre ellas pretensiones exaltadas con teorías suprasensibles cuyo fin no se ve; de este modo, quedaría la teología como una mera linterna mágica de fantasmas quiméricos; por el contrario, si las consideramos como adquiridas, se puede impedir la restricción que hace *Epicuro* de todo uso de éstas, incluso en sentido práctico, únicamente a los objetos y los fundamentos determinantes de los sentidos. Ahora bien, la crítica demostró con esa deducción, *en primer lugar,* que ellas no son de origen empírico sino que tienen su sede y su fuente *a priori* en el entendimiento puro y, *en segundo lugar,* que estando referidas a los *objetos en general*, independientemente de su intuición, | ellas producen el *conocimiento teórico* únicamente al aplicarse a <255>
objetos *empíricos,* pero que aplicadas a un objeto dado mediante la razón pura práctica, sirven también para formar un *pensamiento determinado de lo suprasensible*, mas sólo en cuanto este suprasensible está determinado por predicados que pertenecen por necesidad al *fin práctico* puro dado *a priori* y a la posibilidad de éste. La limitación especulativa de la razón pura y la ampliación práctica de la misma la conducen a esa *relación de igualdad* en la cual la razón en general puede ser usada en conformidad a fines y este ejemplo demuestra mejor que ningún otro que el camino hacia la *sabiduría,* para ser seguro y practicable y no llevarnos al error, para nosotros, los hombres, tiene que pasar inevitablemente por la ciencia, pero sólo hasta que la ciencia sea terminada se puede estar convencido de que conduce a ese fin.[91]

// *VIII. Del tener por verdadero que se deriva de una necesidad subjetiva de la razón pura* [142]

Una *necesidad subjetiva* de la razón pura en su uso especulativo conduce solamente a *hipótesis*, en cambio, la de la | razón pura práctica, conduce a <256> *postulados*, porque en el primer caso me elevo de lo derivado tan alto *como quiero* en la serie de los fundamentos y necesito un primer fundamento, no para darle realidad objetiva a ese derivado (por ejemplo, al enlace causal de las cosas y de los cambios en el mundo), sino sólo para satisfacer completamente mi razón en su investigación respecto de él. Así, veo frente a mí orden y finalidad en la naturaleza y para asegurarme de su *realidad* no necesito recurrir a la especulación, sino que sólo para *explicarla* necesito presuponer *una divinidad* que sea la causa de ella; y puesto que la conclusión que va de un efecto a una causa determinada, sobre todo a una causa tan exacta y completamente determinada como la que tenemos que pensar en Dios, es siempre incierta y arriesgada, tal presuposición no puede llevarse a un grado más elevado de lo que es, para nosotros los hombres, la opinión más razonable.* | En cambio, una necesidad subjetiva de la razón <257> pura *práctica* está fundada sobre un *deber*, el de hacer de algo (el bien supremo) el objeto de mi voluntad, para fomentarlo con todas mis fuerzas, pero entonces tengo que presuponer la posibilidad del mismo y, por lo tanto, también las condiciones de su posibilidad, a saber, Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas, aunque tampoco refu-

* Pero no podríamos, ni siquiera aquí, aducir como pretexto una necesidad *de la razón* si no tuviéramos ante los ojos un concepto de la razón problemático pero inevitable, a saber, el de un ser absolutamente necesario. Ahora se requiere determinar este concepto y esto es, cuando se agrega la tendencia a la ampliación, el fundamento objetivo de una necesidad de la razón especulativa, a saber, la de determinar de una manera más precisa el concepto de un ser necesario que debe servir de fundamento originario a otros seres y, por ende, de caracterizar de algún modo este ser. Sin estos problemas | precedentes y necesarios, no hay *necesidades*, al menos *de la razón pura*; las demás son <257> necesidades de la *inclinación*.

tarlas, mediante mi razón especulativa. Este deber se funda sobre una ley,
por cierto totalmente independiente de estas últimas presuposiciones y
apodícticamente cierta por sí misma, es decir, sobre la ley moral, y por
ende no necesita de ningún otro apoyo proporcionado // por una opinión [143]
teórica sobre la cualidad interna de las cosas, sobre el fin recóndito del
orden del mundo o sobre un gobernante que lo presida para obligarnos
perfectamente a acciones incondicionadamente conformes a una ley. Pero
el efecto subjetivo de esta ley, la *convicción* adecuada a ella y necesaria por
ella, *i.e.*, la convicción de promover el bien supremo prácticamente posi-
ble, presupone al menos que este bien sea *posible*, pues de otro modo
prácticamente no se podría aspirar al objeto de un concepto que en el
fondo fuera vacío y carente de objeto. Ahora bien, los postulados | mencio- <258>
nados se refieren solamente a las condiciones físicas o metafísicas de la
posibilidad del bien supremo, en otras palabras, a las condiciones que resi-
den en la naturaleza de las cosas, mas no para una intención especulativa
cualquiera, sino para un fin prácticamente necesario de la voluntad racional
pura que aquí no *elige*, sino que *obedece* un mandamiento inflexible de la
razón que se funda *objetivamente* en la cualidad de las cosas, tal y como
deben ser juzgadas universalmente mediante la razón pura, y no se funda
sobre una *inclinación*, la cual, respecto de lo que *deseamos* por motivos
meramente *subjetivos*, no tiene de ninguna manera derecho de admitir inme-
diatamente como posibles los medios para ello ni mucho menos de tener al
objeto mismo como real. Por lo tanto, ésta es una *necesidad en un sentido
absolutamente necesario* y justifica su presuposición no solamente como una
hipótesis lícita, sino como postulado en sentido práctico; así, si se admite
que la ley moral pura obliga inflexiblemente a cada uno como mandamiento
(no como regla de prudencia), el hombre honrado bien puede decir: yo *quie-
ro* que exista un Dios, que mi existencia en este mundo sea, además de la
conexión natural, una existencia en un mundo de entendimiento puro y fi-
nalmente, quiero que mi duración sea infinita, persisto en querer esto y no

me dejo arrancar esta fe pues éste es el único caso en el cual mi interés,
porque no *debo* ceder nada de él, determina inevitablemente mi juicio, | <259>
sin preocuparme por sofismas, aunque sea incapaz de responder a ellos o
de oponerles otros más plausibles.*

* * *

// Para evitar interpretaciones erróneas en el uso de un concepto aún tan [144]
inusitado como el de una fe | racional pura práctica, séame concedido <260>
agregar todavía una observación. Casi podría parecer que esta misma fe racional se anunciara aquí como un *mandamiento, i.e.*, suponer el bien supremo como posible. Mas una creencia que se ordena es un absurdo. Pero acordémonos de la exposición precedente de lo que se exige suponer en el concepto de bien supremo, y nos daremos cuenta de que no se debe ordenar de ninguna manera que se suponga esta posibilidad y que ninguna *convicción* práctica exige *admitirla,* sino que la razón especulativa la

* En el *Deutsches Museum* de febrero de 1787, se encuentra un tratado hecho por una mente muy fina y lúcida, la del difunto *Wizenmann*, cuya prematura muerte es de lamentar, en tal tratado se niega el derecho a inferir de una necesidad subjetiva la realidad objetiva de su objeto y explica su argumento con el ejemplo de un *enamorado,* que estando loco por una idea de belleza que no es más que una quimera suya quiere sacar la conclusión de que tal objeto existe realmente en algún lugar. Yo le doy totalmente la razón en todos los casos en los que la necesidad está fundada sobre la *inclinación,* la cual ni siquiera puede postular necesariamente la existencia de su objeto para quien está afectado por ella, y mucho menos contiene una exigencia válida para cada uno y, por lo tanto, es un fundamento meramente *subjetivo* de los deseos. Pero aquí, en cambio, existe una *necesidad de la razón,* derivada de un fundamento determinante *objetivo* de la voluntad, a saber, la ley moral que obliga necesariamente a todo ser racional, y por lo tanto da derecho a la presuposición *a priori* de las condiciones conformes a esta ley en la naturaleza y hace que estas condiciones sean inseparables del uso práctico completo de la razón. Es deber realizar el bien supremo a lo máximo de nuestras facultades; por eso también debe ser posible; por lo tanto, para todo ser racional en el mundo también es inevitable presuponer aquello que es necesario para la posibilidad objetiva del bien supremo. Esta presuposición es tan necesaria como la ley moral, en relación con la cual únicamente ésta es válida.[92]

debe conceder sin requerimiento alguno; porque nadie puede afirmar seriamente que en sí *sea imposible* que los seres racionales en el mundo merezcan ser felices de acuerdo con la ley moral y al mismo tiempo estén en posesión de la felicidad adecuada a ese mérito. Ahora bien, en relación con el primer elemento del bien supremo, es decir la moralidad, la ley moral nos da únicamente un mandamiento, y poner en duda la posibilidad de este elemento sería tanto como poner en duda la propia ley moral. Pero en lo tocante al segundo elemento de ese objeto, es decir la felicidad adecuada sin excepción a ese mérito, el admitir su posibilidad en general no necesita de mandamiento alguno pues la razón teórica misma no tiene ninguna objeción; sólo la | *manera* en que debemos concebir tal armonía <261>
de las leyes de la naturaleza con las leyes // de la libertad tiene algo en sí [145]
respecto *de lo cual tenemos elección*, porque la razón teórica no decide nada sobre esto con certeza apodíctica y respecto a ella puede haber un interés moral que tenga un peso decisivo.

Más arriba dije que, según un curso meramente natural en el mundo, no es de esperar y hay que considerar como imposible una felicidad exactamente adecuada al valor moral y que, por lo tanto, la posibilidad del bien supremo sólo podía ser aceptada por esta parte bajo la presuposición de un creador moral del mundo. Me cuidé deliberadamente de limitar este juicio a las condiciones *subjetivas* de nuestra razón, para hacer uso de esa restricción sólo cuando se tratara de determinar más exactamente el modo de su tener por verdadero. En efecto, la imposibilidad mencionada es *meramente subjetiva*, es decir, que nuestra razón encuentra *imposible para ella* concebir, según el mero curso de la naturaleza, una conexión tan exactamente adecuada y sin excepción conforme a fines, entre dos eventos del mundo que suceden según | leyes tan diver- <262>
sas; aunque la razón, como en todo lo demás que en la naturaleza es conforme a fines, tampoco puede demostrar la imposibilidad de esta co-

nexión según leyes universales de la naturaleza, es decir, explicarla suficientemente con principios objetivos.

Pero ahora entra en juego un principio de decisión de otra especie para inclinar la balanza en la vacilación de la razón especulativa. El mandamiento de fomentar el bien supremo está fundado objetivamente (en la razón práctica), tal como lo está la posibilidad de este bien en general (en la razón teórica, la cual no tiene ninguna objeción). Pero la razón no puede decidir objetivamente el modo en que debemos representarnos esta posibilidad, si según leyes universales de la naturaleza, sin presuponer un creador sabio que gobierne la naturaleza, o solamente presuponiéndolo. Ahora se presenta aquí una condición *subjetiva* de la razón: la única manera teóricamente posible en la que ella puede concebir la concordancia exacta del reino de la naturaleza con el reino de la moralidad como condición de posibilidad del bien supremo y al mismo tiempo la única manera conveniente para la moralidad (la cual está sujeta a una ley *objetiva* de la razón). Ahora bien, puesto que el fomento del bien supremo, y por ende la presuposición de su posibilidad, es *objetivamente* necesario (pero sólo en virtud de la razón práctica) y al mismo tiempo la manera en que nosotros queremos concebir como posible este bien se halla en nuestra elección, decidiendo, sin embargo, un libre
interés de la razón // pura práctica a favor de la suposición de un creador [146]
sabio del mundo, resulta que el principio que en esto determina nuestro | <263>
juicio, si bien en esto es *subjetivo* como necesidad, también es, al mismo tiempo, como medio para fomentar aquello que es *objetivamente* (prácticamente) necesario, el fundamento de una *máxima* del tener por verdadero en sentido moral, o sea, una *fe de la razón pura práctica.* Así pues, esta fe no es ordenada sino derivada de la convicción moral misma, como una determinación libre de nuestro juicio, conveniente para el fin moral (mandado) y además concordante con la necesidad teórica de la razón, de admitir la existencia de este creador sabio y basar en ella en adelante el uso de la razón; por lo tanto, esta fe puede a veces vacilar, incluso en los bien intencionados, pero nunca devenir en incredulidad.

IX. De la proporción de las facultades de conocer, sabiamente adecuada a la determinación práctica del hombre

Si la naturaleza humana está determinada a aspirar al bien supremo, se
debe suponer también que la medida de sus facultades de conocer y espe-
cialmente la relación de unas con otras son apropiadas para este fin. Pero
la *Crítica de la razón pura especulativa* demuestra la máxima insuficiencia
| de estas facultades para resolver, conforme a ese fin, los problemas más <264>
importantes que se le plantean, aunque no desconoce las indicaciones
naturales que no puede omitir de esta misma razón, e igualmente los gran-
des avances que ella puede hacer para acercarse a este alto fin que le es
propuesto, pero sin alcanzarlo nunca por sí misma, ni siquiera con la ayuda
del máximo conocimiento de la naturaleza. Así pues, parece que la natu-
raleza nos ha proveído *insuficientemente* de una facultad requerida para
alcanzar nuestro fin.

Ahora bien, supongamos que hubiera sido condescendiente con nues-
tro deseo y nos hubiera dotado de esa facultad de comprensión o de esa
ilustración que bien quisiéramos tener, o cuya posesión algunos se *imagi-
nan* gozar realmente, ¿cuál sería la consecuencia de ello según todas las
apariencias? A menos que al mismo tiempo se nos hubiera cambiado toda
nuestra naturaleza, las *inclinaciones*, que tienen siempre la primera pala-
bra, // reclamarían primero su satisfacción y, unidas con la reflexión ra- [147]
cional, la satisfacción más grande posible y duradera bajo el nombre de
felicidad; después hablaría la ley moral para contener aquellas inclina-
ciones en sus límites convenientes e incluso para someterlas a un fin más
alto que no tiene en cuenta ninguna inclinación. Pero en lugar de la lucha
que ahora debe sostener la convicción moral con las inclinaciones, en | la <265>
cual, después de algunas derrotas, el alma ha de conquistar poco a poco
la fortaleza moral, *Dios* y la *eternidad* con su *tremenda majestad* estarían
siempre *ante nuestros ojos* (porque lo que podemos demostrar perfecta-

mente tiene para nosotros, en lo que se refiere a la certeza, el mismo valor de lo que nos aseguran nuestros ojos). Ciertamente la transgresión de la ley sería impedida y lo mandado sería ejecutado, pero como la *convicción* según la cual deben acontecer las acciones no puede ser introducida en nosotros mediante ningún mandamiento, y el estímulo de la acción, en este caso, siempre sería presente y *externo* y, por lo tanto, la razón no tendría oportunidad de empeñarse primero en reunir fuerzas para resistir a las inclinaciones mediante la vívida representación de la dignidad de la ley, resulta que la mayor parte de las acciones conformes a la ley ocurrirían por temor, pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría un valor moral de las acciones, del cual únicamente depende el valor de la persona e incluso el del mundo a los ojos de la sabiduría suprema. La conducta de los hombres, mientras permaneciera su naturaleza tal como hoy, se volvería un mero mecanismo en el que, como en el teatro de marionetas, todas las figuras *gesticularían* muy bien pero *no* tendrían *vida*. Ahora bien, como las cosas son muy distintas en nosotros y, a pesar de todos los esfuerzos de nuestra
razón, | de lo futuro sólo tenemos una visión muy oscura y ambigua, y el <266>
regidor del mundo sólo nos deja conjeturar su existencia y su majestad, pero no verla o demostrarla claramente; pero en cambio, la ley moral en nosotros, sin prometernos nada con certeza y sin amenazarnos, nos exige respeto desinteresado, pero ciertamente, cuando este respeto ha llegado a ser activo y predominante, sólo entonces y sólo por eso, nos permite echar miradas, aunque débilmente, al reino de lo suprasensible; es así como puede haber una convicción verdaderamente moral dedicada directamente a la ley y la criatura racional puede llegar a ser digna de participar en el bien supremo con-
forme al valor moral de su persona y no sólo de sus acciones. // Por lo tanto, [148]
aquí bien podría ser verdad lo que en otros aspectos el estudio de la naturaleza y del hombre nos enseña con suficiencia: que la sabiduría impenetrable, por la cual existimos, no es menos digna de veneración por aquello que nos ha negado que por lo que nos ha concedido.

| // SEGUNDA PARTE <267> [149]

Doctrina del método de la razón pura práctica

| // Por *doctrina del método* de la razón pura *práctica* no se puede entender <269>[151] el modo (tanto en la reflexión como en la exposición) de proceder con principios fundamentales prácticos puros para alcanzar un conocimiento *científico* de ellos, siendo esto en general lo único que se designa propiamente como método en el aspecto *teórico* (pues el conocimiento popular requiere una *manera*, y la ciencia un *método*, es decir, un procedimiento *según principios* de la razón, los cuales constituyen el único medio para que la diversidad del conocimiento pueda llegar a ser un *sistema*). Por esta doctrina del método se entiende, más bien, el modo por el cual se puede procurar que las leyes de la razón pura práctica tengan *entrada* en el ánimo humano e *influjo* sobre sus máximas, *i.e.*, el modo de hacer que la razón objetivamente práctica sea también *subjetivamente* práctica.

Ahora bien, es claro que los únicos fundamentos determinantes de la voluntad que hacen morales a las máximas y les dan ese valor, a saber, la representación inmediata de la ley y la observancia objetivamente necesaria de ésta como deber, tienen que ser representados como los verdaderos móviles de las acciones; pues de otra manera, si bien se produciría la *legalidad* de las | acciones no se produciría la *moralidad* de las convicciones. Sin <270> embargo, a nadie le parecerá tan claro, es más, a primera vista parecerá completamente inverosímil que, incluso subjetivamente, esa exhibición de la virtud pura pueda tener *más fuerza* sobre el ánimo humano y proporcionarle un móvil mucho más potente para originar ella misma esa legalidad de las acciones y producir decisiones más firmes que prefieran la ley por puro respeto hacia ella sobre cualquier otra consideración, de lo que jamás puedan efectuar todas las atracciones procedentes de la ficción de deleites y en general, todo lo que creamos parte de la felicidad, // o bien [152] las amenazas de dolor y males. Pero así ocurre realmente, y si la naturaleza humana no estuviese constituida de esta manera ningún modo de representarse la ley, mediante circunloquios y recursos de recomendación, podría producir jamás la moralidad de la convicción. Todo sería pura hipocresía, la

ley sería odiada o tal vez incluso despreciada, pero sí obedecida en virtud de la propia ventaja. En nuestras acciones se encontraría la letra de la ley (la legalidad), pero no se encontraría en absoluto su espíritu en nuestras convicciones (la moralidad), además, como a pesar de todos nuestros esfuerzos en nuestros juicios no podemos desprendernos totalmente de la razón, tendríamos que aparecer inevitablemente ante nuestros propios ojos como | indignos, abyectos, aunque intentáramos compensarnos de esta <271>
humillación ante el tribunal interno con el disfrute de los deleites que, según nuestra errónea opinión, una ley natural o divina supuesta por nosotros hubiera unido con la maquinaria de su policía, que sólo tendría en cuenta lo que se hace, sin preocuparse de los fundamentos determinantes por los cuales se hace.

Ciertamente no se podrá negar que para hacer entrar al camino de lo moralmente bueno a un ánimo todavía inculto o ya corrompido, se necesitan algunas instrucciones preparatorias, atrayéndolo en vistas de su propia ventaja o asustarlo con las amenazas de los perjuicios; pero tan pronto como este mecanismo, estos andadores, han producido algún efecto, debe ser absolutamente presentado al alma el puro fundamento determinante moral, el cual, no sólo por el hecho de ser el único que funda un carácter (un modo de pensar práctico y coherente según máximas inmutables), sino también porque enseña al hombre a sentir su propia dignidad, da al ánimo una fuerza que él mismo no se esperaba para desasirse de toda dependencia sensible en cuanto ésta quiere ser dominante y para encontrar en la independencia de su naturaleza inteligible y en la grandeza de alma | a <272>
que el hombre se ve destinado, bastante recompensa por los sacrificios que realiza. Así pues, queremos demostrar, mediante observaciones que cada quien puede hacer, que esta propiedad de nuestro ánimo, esta receptividad de un interés moral puro, y por ende la fuerza motriz de la representación pura de la virtud, cuando se presenta convenientemente al corazón huma-

no, es el móvil más poderoso y, si se trata de la duración y exactitud en la observancia de las máximas morales, es el único móvil para el bien; // no [153]
obstante, a este propósito también hay que recordar que si estas observaciones sólo demuestran la realidad de ese sentimiento pero no el mejoramiento moral realizado por él, eso en nada perjudica –como si fueran puras fantasías– al único método que hace que las leyes objetivamente prácticas de la razón pura, gracias a la mera representación pura del deber, sean subjetivamente prácticas. Pues como este método nunca se ha puesto en práctica, la experiencia nada puede decir aún de sus resultados, sólo se pueden exigir pruebas de la receptividad de tales móviles. Voy a exponer brevemente las pruebas y a esbozar luego en pocas palabras el método que sirve para fundamentar y cultivar las verdaderas convicciones morales.

Si prestamos atención al curso que toman las conversaciones en sociedades mezcladas, que no se componen tan sólo de doctos | y sutiles razo- <273>
nadores, sino también de hombres de negocios y de señoras, nos daremos cuenta de que además del narrar y bromear hay otro tipo de entretenimiento que es el razonar, pues el primero, si es que conlleva novedad y con ella interés, se agota pronto y el segundo se vuelve fácilmente insulso. Pero entre todos los tipos de razonamiento no hay uno que estimule más la participación de las personas, que en otras ocasiones pronto se aburren con todas las sutilezas, y produzca cierta animación entre la sociedad como aquel que se refiere al *valor moral* de | ésta o aquella acción a partir de la cual se pretende establecer el carácter de una persona. Aquellos que por lo demás consideran toda sutileza y profundización en cuestiones teóricas como árida y desagradable, pronto toman parte en la conversación si se trata de decidir el valor moral de una acción buena o mala que acaba de relatarse y muestran en la indagación de lo que pueda disminuir la pureza de intención, y por lo tanto el grado de virtud, o cuando menos hacerla sospechosa, tanta precisión, tanta profundidad y tanta sutileza como nun-

ca se hubiera esperado de ellos respecto de un objeto de especulación. En
estos juicios frecuentemente puede verse reflejado el carácter de la perso-
na que juzga a las demás. Al ejercer su función de jueces, algunos parecen
inclinados principalmente hacia los difuntos para defender lo bueno que se
cuenta | de ésta o aquella acción contra toda objeción humillante que ponga <274>
en duda su pureza de intención protegiendo así el valor moral entero de la
persona contra los reproches de hipocresía y maldad escondida; hay otros,
en cambio, que buscan acusaciones e incriminaciones // para atacar este [154]
valor. Sin embargo, no siempre se ha de atribuir a estos últimos la inten-
ción de eliminar totalmente, mediante sofisterías, la virtud de los ejem-
plos que se cuentan de los hombres para reducirla a un nombre vacío; por
el contrario, frecuentemente es sólo una severidad bien intencionada en la
determinación del verdadero contenido moral según una ley inflexible,
comparada con la cual, y no con los ejemplos, la vanidad moral queda muy
disminuida, y así no simplemente enseñan modestia sino que la hacen sen-
tir a cada uno al hacerse un severo examen de sí mismo. Pero la mayoría de
las veces puede verse que los defensores de la pureza de intención en los
ejemplos dados quisieran, siempre que hay una sospecha de probidad a su
favor, borrar hasta la más pequeña mácula que pudiera empañarla, motiva-
dos por el temor que al poner en duda la veracidad de todos los ejemplos y al
negar la pureza de intención a toda virtud humana, ésta termine considerán-
dose como una simple quimera y se desprecie todo esfuerzo por alcanzarla
tomándolo como vanidosa afectación y presunción engañosa.

| No sé por qué los educadores de la juventud no han aprovechado <275>
desde hace tiempo esa tendencia de la razón a emprender gustosamente el
más sutil de los exámenes si las cuestiones que se le plantean son prácti-
cas, ni por qué, después de haber puesto como fundamento un catecismo
meramente moral, no han buscado en las biografías de épocas antiguas y
modernas con el fin de tener a la mano ejemplos de los deberes propuestos
que permitieran, comparando acciones semejantes en circunstancias di-

versas, ejercitar el juicio de sus educandos en el discernimiento del valor moral mayor o menor de esas acciones, ejercicio en el cual incluso a la primera juventud, que generalmente aún no está madura para la especulación, pronto la encontrarán muy perspicaz y bastante interesada al sentir el progreso de su propia facultad de juzgar, pero lo que es lo más importante, pueden esperar con seguridad que el ejercicio frecuente de conocer la buena conducta en toda su pureza y encomiarla y, por el contrario, de observar con pesar o desprecio aun la más pequeña transgresión –si bien hasta entonces sólo se realiza como un juego de las facultades de juzgar en la cual los jóvenes pueden competir unos con otros– dejará en ellos una impresión duradera de alta estima, por una parte, y de rechazo por la otra, las cuales, por la simple costumbre de considerar frecuentemente tales acciones como | dignas de aprobación o de censura, constituirán una bue- <276>
na base para la rectitud // de la vida futura. Sólo quisiera dejarlos en paz [155]
con los ejemplos de acciones consideradas *nobles* (supermeritorias),[93] que abundan en nuestros escritos sentimentales, y enfocarlo todo únicamente al deber y al valor que un hombre puede y debe darse a sí mismo, ante sus propios ojos, mediante la conciencia de no haberlo transgredido, pues lo que termina en vanos deseos y anhelos de una perfección inasequibles no produce más que puros héroes de novela que, enorgulleciéndose mucho de su sentimiento por la grandeza exaltada, se dispensarán la observancia de la obligación ordinaria y practicable porque les parecerá insignificante.*

* Es muy aconsejable alabar las acciones en que resplandece una gran convicción desinteresada y compasiva, y humanidad. Pero aquí se debe hacer notar no tanto la *elevación del alma*, la cual es muy inconstante y pasajera, sino más bien la *sumisión del corazón al deber*, de la cual se puede esperar una impresión más duradera porque implica principios fundamentales (en tanto que la elevación del alma sólo implica emociones). Basta reflexionar un poco para encontrar siempre alguna falta contra el género humano de la que de alguna manera uno se ha hecho culpable (aunque sólo

| Pero si me preguntan en qué consiste propiamente la moralidad *pura*, <277>
con la cual, como piedra de toque, se debe examinar el contenido moral de toda acción, tengo que confesar que únicamente los filósofos pueden volver dudosa la respuesta a esta pregunta, porque para la razón humana común esta cuestión está resuelta desde hace tiempo, y no gracias a fórmulas generales y abstractas, sino por el uso habitual, como la distinción entre la mano derecha y la izquierda. Así pues, por lo pronto vamos a mostrar la característica probatoria de la virtud pura con un ejemplo, imaginándonos que dicho ejemplo se presenta a la consideración de un niño de diez años para ver si también éste, por sí mismo y sin indicación del maestro, juzga necesariamente así. Nárrese la historia de un hombre honrado a quien se quiere convencer de que se una a los calumniadores de una persona inocente y, por cierto, carente de poder (como por ejemplo, Ana Bolena, acusada por Enrique VIII de Inglaterra). Se le ofrecen ventajas, es decir, ricos regalos o un elevado rango y él las rechaza. Esto producirá únicamente aplausos y aprobación // en el ánimo del oyente porque se [156]
trata de beneficios. Se comienza ahora con la amenaza de pérdidas. Entre los calumniadores | están sus mejores amigos que ahora le retiran su amis- <278>
tad, parientes próximos que lo amenazan con desheredarlo (y él carece de fortuna), gente poderosa que puede perseguirlo y humillarlo en cualquier lugar y circunstancia, un soberano que lo amenaza con la pérdida de su libertad y hasta de su vida misma. Para que la medida de su sufrimiento esté colmada, al padecer ese dolor que sólo el corazón moralmente bueno puede sentir profundamente, representémonos a su familia amenazada con la más extrema miseria y necesidad *suplicándole que transija* y a él mismo, que si bien es recto, no es insensible a la compasión hacia su familia y hacia su propia desgracia pero que aun en ese momento en que desea no

---

fuera la de gozar de ciertas ventajas debidas a la desigualdad de los hombres en la constitución civil por las cuales otros deben soportar privaciones mayores) para impedir que la | presuntuosa imagi- <277>
nación de lo *meritorio* expulse el pensamiento del *deber*.

haber vivido el día que lo expone a tan indecible dolor, permanece fiel a
su propósito de honestidad, sin titubeos ni duda. Entonces, mi joven
oyente se verá elevado gradualmente de la simple aprobación a la admi-
ración y de ésta, al asombro, para llegar finalmente a la más grande
veneración y a un vivo deseo de poder ser él también un hombre seme-
jante (aunque por supuesto no en esa situación); sin embargo, aquí la
virtud tiene tanto valor por lo mucho que cuesta y no porque sirva para
obtener algo. Toda la admiración e incluso aspiración de parecerse a ese
carácter reposa aquí | totalmente en la pureza del principio fundamen- <279>
tal moral, la cual puede ser representada claramente sólo si se retira de
los móviles de la acción todo lo que los hombres puedan considerar
como perteneciente a la felicidad. Así pues, la moralidad debe tener
más fuerza sobre el corazón humano cuanto más puramente se le expon-
ga. De donde se sigue que si la ley de la moralidad y la imagen de la
santidad y la virtud ha de ejercer en general alguna influencia en nues-
tra alma, lo hará sólo en cuanto esté puesta como móvil puro del cora-
zón, sin mezcla de propósitos dirigidos al propio bienestar, porque es en
el sufrimiento donde se muestra con toda magnificencia. Ahora bien,
una cosa cuya desaparición fortalece el efecto de una fuerza motriz debe
haber sido un obstáculo. Por lo tanto, toda mezcla de móviles tomados
de la propia felicidad es un obstáculo para la influencia de la ley moral
sobre el corazón humano. Además, afirmo que incluso en aquella admi-
rada acción, si el fundamento determinante por el cual ésta ocurrió fue
la alta estimación del // propio deber, entonces precisamente este res- [157]
peto a la ley, y no alguna pretensión por la opinión interna de grandeza
y de modo de pensar noble y meritorio, es el que tiene la mayor fuerza
sobre el ánimo del espectador, y por lo tanto, es el deber y no el mérito
el que ha de tener sobre el ánimo no sólo la influencia más pronunciada
sino también la más penetrante, si se presenta | con su inviolabilidad <280>
adecuadamente realzada.

La referencia a este método es más necesaria que nunca en nuestros tiempos, en los que se cree que con sentimientos tiernos y compasivos o con pretensiones ambiciosas y engreídas, que lejos de fortificar el corazón lo marchitan, se puede influir mejor sobre el ánimo que con la representación sobria y severa del deber, más adecuada a la imperfección humana y al progreso en el bien. Dar como ejemplo a los niños acciones nobles, magnánimas, meritorias, con la idea de cautivarlos inspirándoles entusiasmo, es totalmente contrario al fin propuesto; pues como aún están lejos de la observancia del deber más común e incluso de juzgarlo correctamente, equivale a pronto hacer de ellos seres soñadores. Pero también en la parte más instruida y experimentada de la humanidad este supuesto móvil, si no es perjudicial, carece del verdadero efecto moral sobre el corazón que se ha querido obtener con ese medio.

Todos los *sentimientos*, especialmente los que tienen que desencadenar un esfuerzo tan extraordinario, deben producir su efecto en el momento de su mayor vehemencia y antes de que se calmen, pues de otra manera no hacen nada, ya que | el corazón regresa naturalmente a su movimiento <281> vital natural y moderado y después cae en la tibieza que previamente le era propia, pues se le proporcionó algo que lo excitaba, pero nada que lo haya fortalecido. Los *principios fundamentales* deben establecerse sobre conceptos, pues sobre cualquier otro fundamento sólo pueden darse meras veleidades que no proporcionan a la persona valor moral alguno e incluso ni siquiera la confianza en sí misma sin la cual no pueden tener lugar la conciencia de su convicción ni la de su carácter morales, las cuales son el bien supremo en el hombre. Ahora bien, si se quiere que estos conceptos se vuelvan subjetivamente prácticos no deben detenerse en las leyes objetivas de la moralidad para admirarlas y tenerlas en alta estima en relación con el género humano, sino que deben considerar su representación en relación con el hombre y su individualidad; pues esa

ley // aparece bajo una forma que si bien es digna del más profundo respe- [158]
to, no es tan agradable como si perteneciera al elemento al cual el hombre
está acostumbrado naturalmente, sino por el contrario, ella le obliga a abando-
nar ese elemento, frecuentemente no sin abnegación, para pasar a uno
más elevado en el que puede mantenerse sólo a duras penas y con temor
constante de recaer. En una palabra, la ley moral exige observancia por
deber, y no por una predilección que ni puede ni debe presuponerse en
absoluto.

| Veamos ahora en un ejemplo si en la representación de una acción <282>
como noble y generosa hay un móvil de mayor fuerza subjetiva que si ésta
sólo se representase como deber en relación con la severa ley moral. La
acción de alguien que, arriesgando su propia vida, trata de salvar con el
mayor peligro para su vida a las víctimas de un naufragio, perdiendo al fin
su propia vida, se adscribe en parte como deber, pero por otra parte, al ser
ésta la mayor, también se considera como acción meritoria; pero nuestra
alta estima por esa acción queda muy disminuida por el concepto de *deber
hacia sí mismo*, que parece aquí sufrir u n detrimento. Más decisivo pare-
ce el generoso sacrificio de la propia vida por salvar a la patria y, sin
embargo, también persisten algunos escrúpulos respecto de si es íntegra-
mente un deber consagrarse a este fin espontáneamente y sin ser ordena-
do, al grado de que la acción no tiene en sí toda la fuerza de un modelo ni
de un estímulo para la imitación. Pero si es un deber de rigor cuya viola-
ción lesiona la ley moral en sí, sin considerar el bien del hombre y pisotea,
por así decirlo, su santidad (tales deberes suelen llamarse deberes hacia
Dios porque en él nos representamos el ideal de santidad hecha sustan-
cia), entonces consagramos a su cumplimiento la más perfecta estimación,
sacrificando todo aquello que pueda tener algún valor para la más íntima
| de nuestras inclinaciones. Por tal ejemplo sentimos nuestra alma forta- <283>
lecida y elevada, si por él podemos persuadirnos de que la naturaleza

humana es capaz de una elevación tan grande más allá de todos los móviles contrarios que la naturaleza pueda proporcionar. *Juvenal* presenta un ejemplo semejante con un clímax que hace sentir vivamente al lector la fuerza del móvil que reside en la ley pura del deber como tal:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
// Incertaeque rei, Philaris licet imperet, ut sis [159]
Falsus, et admoto dictet periuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.[94]

Si podemos introducir en nuestras acciones algo de lo que el mérito tiene de lisonjero, entonces el móvil ya queda un tanto mezclado con amor propio y por ende tiene alguna ayuda por parte de la sensibilidad. Pero subordinarlo todo únicamente a la santidad del deber y tomar conciencia de que *podemos* hacerlo porque nuestra propia razón lo reconoce como su mandamiento y nos dice que *debemos* hacerlo significa, por decir así, elevarse completamente por encima del mundo mismo de los sentidos, y también es inseparable de la conciencia misma de la ley en cuanto móvil de una facultad que *domina a la sensibilidad,* | aunque no siempre tenga efecto; <284>
pero una práctica frecuente de este móvil y las tentativas de su uso, al comienzo menores, nos da la esperanza de realizarlo, porque produce poco a poco en nosotros el más grande, pero puro, interés moral en su realización.

El método toma, pues, este curso. *En primer lugar,* se trata únicamente de hacer que el juicio según leyes morales sea una ocupación natural que acompañe todas nuestras acciones libres, como también la observación de las acciones libres de los demás, hacer de él, por así decirlo, un hábito y

fortalecerlo preguntando, primero, si la acción es objetivamente *conforme*
a la ley moral y a cuál ley es *conforme;* con esto se distingue entre la
atención a aquella ley que únicamente proporciona un *fundamento* de la obli-
gación y aquella que es realmente *obligatoria (leges obligandi a legibus*
obligantibus),[95] (como por ejemplo, distinguimos entre la ley de lo que la
necesidad de los hombres exige de mí, en oposición con la ley de lo que
su *derecho* exige de mí, pues la última prescribe deberes esenciales y la
primera sólo deberes accidentales); se enseña así a distinguir los diferen-
tes deberes que se combinan en una acción. El otro punto al cual hay que
dirigir la atención es la cuestión de si la acción ocurre también (subjeti-
vamente) *por la ley* | *moral* y, por consiguiente, si tiene no sólo justeza <285>
moral como acto, sino también valor moral como convicción según su má-
xima. Ahora bien, no cabe duda que este ejercicio y la conciencia de una
cultura derivada de él, tiene que producir poco a poco en nuestra razón,
la cual sólo juzga sobre lo práctico, un cierto interés en // la ley de la [160]
misma, y por lo tanto, también en las acciones moralmente buenas. Pues
terminamos por amar las cosas cuya consideración nos hace sentir el uso
ensanchado de nuestras facultades de conocer, uso favorecido especialmen-
te por aquello en lo que encontramos justeza moral; porque sólo en tal orden
de cosas la razón puede hallarse bien con su facultad de determinar *a priori*,
según principios, lo que deba acontecer. En este sentido, un observador de
la naturaleza termina por amar los objetos que en un principio molestaban a
sus sentidos, cuando en ellos descubre la gran finalidad de su organización
y de esta manera alimenta su razón con su observación, así, *Leibniz* volvió a
colocar cuidadosamente sobre la planta a un insecto que había examinado
con diligencia en el microscopio porque había aprendido al observarlo y
había gozado, por decirlo así, gracias a él, de un beneficio.

Mas esta ocupación de la facultad de juzgar, que nos hace sentir nues-
tras propias facultades de conocimiento, | no constituye todavía el interés <286>

en las acciones y en su moralidad. Lo único que hace es que uno se entretenga gustoso en ese enjuiciamiento y da a la virtud o al modo de pensar según leyes morales una forma de belleza que se admira pero que no por ello se busca (*laudatur et alget*);[96] como todo aquello cuya consideración produce subjetivamente una conciencia de la armonía de nuestras facultades de representación y en lo cual sentimos fortalecida toda nuestra facultad de conocer (entendimiento e imaginación), produce una complacencia que también se puede comunicar a los demás, si bien la existencia del objeto nos deja indiferentes pues éste es considerado únicamente como la ocasión de darnos cuenta de la predisposición de los talentos en nosotros, lo que nos coloca por encima de la animalidad. Pero ahora comienza el *segundo* ejercicio, a saber, el de atraer la atención, con la vívida exhibición de la convicción moral mediante ejemplos sobre la pureza de la voluntad; primero sólo como perfección negativa de esa voluntad, en cuanto que en una acción hecha por deber no ejercen influencia los móviles provenientes de las inclinaciones como fundamentos determinantes de ella, así, queda fija la atención del discípulo sobre la conciencia de su *libertad*; no obstante que esta renuncia produce inicialmente una sensación de dolor, al sustraer a ese discípulo de la coerción de necesidades incluso genuinas, le anuncia, al mismo tiempo, la liberación del múltiple descontento
| en que lo enredan todas esas necesidades, lo que vuelve al ánimo capaz <287>
de recibir la sensación de contentamiento proveniente de otras // fuentes. [161]
Al fin y al cabo, el corazón es liberado y aligerado de una carga que siempre lo oprime secretamente, cuando en las decisiones morales puras, de las cuales se nos presentan ejemplos, se revela al hombre una facultad interna que por lo demás ni siquiera él mismo conoce bien, a saber, *la libertad interior* de separarse de la violenta importunidad de las inclinaciones, de modo que absolutamente ninguna de ellas, ni siquiera la más querida, tenga influencia sobre una decisión en la que debemos servirnos ahora de nuestra razón. Si en un caso en el que *sólo yo sé* que la sinrazón está de mi lado, y a pesar de que la libre confesión de la misma y el

ofrecimiento de una reparación encuentran gran oposición en mi vanidad, en mi egoísmo e incluso en mi antipatía, por lo demás no injusta, contra aquel cuyo derecho ha sido lesionado por mí, puedo, sin embargo, vencer todas estas reticencias, entonces ahí hay la conciencia de una independencia de inclinaciones y de condiciones favorables y de la posibilidad de bastarme a mí mismo que dondequiera me será provechosa también en otros aspectos. Así la ley del deber, por el valor positivo que la obediencia a la misma nos hace sentir, encuentra un acceso más fácil mediante el *respeto a nosotros mismos* en la conciencia de nuestra libertad. En este respeto, si está | bien fundado, si el hombre no tiene más temor que el <288> encontrarse despreciable y reprobable ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, puede injertarse ahora toda buena convicción moral, porque éste es el mejor guardián e incluso el único para impedir que impulsos innobles y perniciosos penetren en el ánimo.

Con esto sólo he querido señalar las máximas más generales de la doctrina del método de una educación y de una práctica morales. Como la multiplicidad de los deberes requeriría aun determinaciones particulares para cada clase de los mismos y esto constituiría una labor muy extensa, se me disculpará que en una obra como ésta, que sólo es un ejercicio preliminar, no pase de estos rasgos fundamentales.

Conclusión

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.* No necesito buscarlas ni sólo conjeturarlas como si estuvieran envueltas // en [162]
tinieblas o se encontraran en la exaltación fuera de mi horizonte; las veo | <289>
delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que ocupo en el mundo externo de los sentidos y extiende la conexión en que me encuentro hacia dimensiones inmensas con mundos sobre mundos y de sistemas de sistemas, y además, hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico y de su comienzo y duración. La segunda comienza en mi yo invisible, en mi personalidad y me exhibe en un mundo que tiene verdadera infinitud pero que sólo el entendimiento puede percibir y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no sólo accidental, como en aquél, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una cantidad incontable de mundos anula, por así decirlo, mi importancia como *criatura animal* que tiene que restituir al planeta (un mero punto en el universo) la materia de la que se formó, después de haber estado provista por breve tiempo (no se sabe cómo) de fuerza vital. El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como *inteligencia* mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo de los sentidos, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a fines que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, | sino que va a lo infinito. <290>

Pero la admiración y el respeto, si bien pueden mover a la investigación, no compensarán su falta. Así pues, ¿qué se precisa para emprender

esta investigación de manera útil y adecuada a la sublimidad del objeto? Los ejemplos a este respecto pueden servir como advertencia pero también como modelo a imitar. La consideración del mundo comenzó con el más bello espectáculo que puedan presentar los sentidos humanos y que nuestro entendimiento pueda aguantar a seguir en su amplia extensión y terminó en la astrología. La moral comenzó con la más noble propiedad de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cultivo tiene en perspectiva una utilidad infinita y terminó en el fanatismo o en la superstición. Así sucede en todas las tentativas, burdas todavía, en que la parte principal del trabajo depende del uso de la razón, el cual no se va encontrando espontáneamente, como ocurre con el uso de los pies, por medio del ejercicio frecuente, sobre todo cuando concierne a propiedades // que no se pueden presentar [163]
inmediatamente en la experiencia común. Pero una vez que entró, si bien tarde, en uso la máxima de reflexionar previamente con detenimiento todos los pasos que la razón pretende dar, y no dejarla proseguir más que por el camino de un método bien pensado de antemano, entonces | la aprecia- <291>
ción de la estructura del universo tomó una dirección totalmente distinta, y junto con ésta un final incomparablemente exitoso. La caída de una piedra, el movimiento de una honda, analizados en sus elementos y en las fuerzas que se manifiestan en ellos y tratados matemáticamente, produjeron finalmente esa comprensión del sistema del mundo clara e inmutable para todo el porvenir, que, con el progreso en las observaciones, únicamente puede esperar ampliarse sin temer jamás un retroceso.

Este ejemplo puede aconsejarnos seguir ahora la misma vía en el estudio de las predisposiciones morales de nuestra naturaleza y darnos la esperanza de llegar al mismo buen resultado. Tenemos a la mano los ejemplos del juicio moral de la razón. Analizándolos en sus conceptos elementales y, a falta de *matemáticas*, realizando un procedimiento semejante al de la *química*, una *separación* de lo empírico y lo racional que pudiera encontrarse en ellos, en repetidos ensayos con el entendimiento humano común,

podemos conocer ambos en su estado *puro* y con la certeza de lo que cada uno de ellos puede hacer por sí mismo, para prevenir así, por una parte, el error de un juicio todavía *tosco* e inexperto y, por otra (cosa aún más necesaria), las *extravagancias del genio* por las que, como suele suceder entre los adeptos de la piedra filosofal, se prometen, sin | investigación metódi- <292>
ca alguna ni conocimiento de la naturaleza, tesoros imaginarios y se malgastan los verdaderos. En una palabra, la ciencia (críticamente buscada y metódicamente introducida) es la puerta estrecha que conduce a la *doctrina de la sabiduría,* si por ésta no se entiende únicamente lo que se debe *hacer,* sino lo que debe servir como regla a los *maestros* de dicha doctrina para trazar bien y de modo reconocible el camino hacia la sabiduría que cada uno debe seguir, preservando a otros de tomar un camino erróneo; una ciencia cuya depositaria ha de ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación el público no ha de tener parte alguna, pero sí en las *doctrinas* que sólo después de ese tratamiento pueden ser comprendidas muy claramente.

Notas a la traducción

[1] En efecto, la razón por sí sola, sin intervención de la sensibilidad, debe ser capaz de señalar a la voluntad cómo determinarse.

[2] En la cadena causal o serie de las relaciones causales, la razón busca la totalidad de las condiciones. Sin embargo, no puede pensar lo incondicionado más que saliendo de esa cadena de las causas empíricas. La voluntad, entendida como una causa de carácter inteligible, es aquella capacidad necesaria para comenzar con entera espontaneidad una serie nueva de hechos al margen de la serie causal del determinismo natural.

[3] Respecto de las diferencias en la traducción de los términos *erkennen, wissen* y *einsehen*, véase el glosario al final de esta traducción.

[4] Esto significa que la libertad es necesaria para considerar posible la ley moral. En cambio, los conceptos de *Dios* y de *inmortalidad* nos permiten concebir lo que la ley moral nos ordena querer, a saber, el bien supremo o ideal en que se conjuntan perfección moral y felicidad.

[5] Kant cita el verso 19 de la *Sátira* I, 1 de Horacio, que dice: "¿No os cambiáis? Se rehúsan y sin embargo tendrían la oportunidad de ser felices". La pregunta "¿no os cambiáis?" es puesta por Horacio en boca de Júpiter. El dios, tras escuchar las quejas de los hombres descontentos con su suerte, les ofrece cambiar de papeles: el soldado será comerciante, el jurista será campesino, etc. Los hombres no aceptaron el cambio de modo que Júpiter no presta ya oídos a sus voces.

[6] La palabra *noúmeno* proviene de la voz griega νοούμενον (*nooúmenon*) que significa "entendimiento". Kant la emplea para designar el objeto pensado por el entendimiento. Este término puede considerarse equivalente a "cosa en sí", es decir, la cosa considerada independientemente de las condiciones epistémicas, específicamente de la sensibilidad, las cuales le permiten constituirse en objeto para el hombre.

[7] Cuando Kant habla de un "modo coherente de pensar" es probable que esté haciendo referencia a la acusación de incongruencia que se le había imputado en una reseña de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aparecida en *Tübingische Gelehrte Anzeigen,* 14, 1786, que se suele atribuir a Johann Friedrich Flatt.

[8] *Racional* significa aquí "independiente de la experiencia".

[9] Probablemente Kant se refiere al consejero eclesiástico Gottlob August Tittel, nacido el 16 de noviembre de 1739 en Pirna y muerto el 16 de septiembre de 1816 en Karlsruhe, en cuyo *Gymnasium* enseñó hacia 1764. Fue un filósofo ecléctico. Con la intención de refutar la *Fundamentación* escribió una obra titulada *Herrn Kants Moralreform,* Francfort y Leipzig, 1786. También en otra obra publicada en 1788 bajo el título *Kantische Denkformel oder Kategorien,* se preguntaba (p. 35) si la reforma kantiana de la ética no se limitaría a la de una nueva fórmula: "Soll denn die ganze kantische Moralreform etwa nur auf ein neue Formel sich beschränken?".

[10] La determinación particular de los deberes humanos y su subsiguiente división será objeto del sistema de la ciencia, es decir, de la metafísica de las costumbres puesto que *metafísica* significa aquí "ciencia *a priori*".

[11] En efecto, Kant entiende por *crítica* "propedéutica al sistema de la ciencia"; sobre este punto, véase el "Estudio preliminar".

[12] Probablemente Kant se refiere al pastor Hermann Andreas Pistorius (1730-1798) quien publicó una reseña de la *Fundamentación* en la *Allgemeine deutsche Bibliothek,* vol. 66, pp. 447 y ss. Pistorius se distinguió por la seriedad de sus reflexiones y por las cuidadosas exposiciones de la obra de Kant antes de criticarlas. Pistorius comentó también las *Observations* de David Hartley.

[13] Probablemente Kant se refiere a las críticas de Gottlob August Tittel quien había publicado la obra *Über Herrn Kants Moralreform,* Francfort y Leipzig, 1786. En esta obra, Tittel defendía un sistema en el que se vinculara estrechamente felicidad y moralidad. Por otra parte, la resisten-

cia a las innovaciones terminológicas frecuentemente obstaculiza la discusión profunda.

[14] Según Paul Natorp, Kant alude aquí a los escritos de Feder. Johann Georg Feder (1740-1821) era un típico profesor de Gotinga y director de la revista *Göttinger Gelehrte Anzeigen* ("Noticias Eruditas de Gotinga"), en la cual publicó anónimamente, el 19 de enero de 1782, una desafortunadamente célebre recensión de la *Crítica de la razón pura,* la cual sólo resumía un texto de Christian Garve (1724-1798). Kant respondió a esta recensión en el apéndice de los *Prolegómenos.* En agosto de 1783 Garve publicó su propio texto original, sin las abreviaciones que le había hecho Feder, en la *Allgemeine deutsche Bibliothek* de Nicolai. Feder publicó posteriormente la obra *Über Raum und Kausalität zur Prüfung der kantischen Philosophie,* Gotinga, 1787, a la que Kant se refiere en una carta dirigida a Schütz el 25 de junio de 1787 (*vid.* Ak. Ausg., x, 467).

[15] Kant está citando la comedia de Plauto, *El persa* I, 1, 42, donde literalmente se dice "aquam a pumice postulare", que se traduce: "pedir agua de una piedra pómez".

[16] Es clara la referencia que Kant está haciendo a Hume.

[17] El cirujano y anatomista inglés William Cheselden (1688-1752), discípulo de Cowper, se destacó por sus operaciones de la vejiga así como por las del iris, con las cuales curó varias formas de ceguera. Cheselden atendió a Newton en su última enfermedad. En 1728 curó a un ciego de nacimiento por medio de una pupila artificial. La descripción de Cheselden sobre las reacciones del ciego después de ser operado aparecieron primero en *Philosophical Transactions,* 35, 1728, p. 447, pero sin duda alguna Kant conoció este trabajo a través de la versión alemana de Robert Smith, *Vollständiger Lehrbegriff der Optik* (1755). La narración de Cheselden sobre la experiencia del paciente suscitó en muchos filósofos la problemática de la vinculación entre las sensaciones (en especial de la vista y el tacto) y la representación del espacio. La teoría kantiana del espacio y

el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, por ende no producidas por las sensaciones, puede ser considerada como una respuesta a esta problemática.

[18] La sigla *N* bien podría designar aquí al propio Kant.

[19] Kant parte de la idea según la cual para Hume las proposiciones de la matemática se remiten al principio de identidad (*vid. Investigación sobre el entendimiento humano*, sección IV). Sin embargo, en la sección XII, 2 de la misma obra, así como en el *Tratado de la naturaleza humana,* Hume considera que las proposiciones de la geometría son sintéticas y que dependen de la experiencia.

[20] Toda la filosofía de Hegel será una réplica a la filosofía kantiana precisamente en este punto en el que Kant distingue entre ser y deber ser. En efecto, la ley moral impone a la voluntad conformarse absolutamente a ella; sin embargo, la voluntad tiene un poder físico limitado y no puede ser imputado a ella todo cuanto ocurre en el mundo de los hechos empíricos.

[21] Sin duda alguna la razón puede funcionar como razón instrumental, es decir, puede indicar los medios requeridos para alcanzar los fines propuestos por la sensibilidad. Se trata de averiguar si sólo puede hacer esto o si es capaz de determinar por sí misma a la voluntad.

[22] Aquí habremos de respetar cuatro términos diferentes que Kant usa: *Willkür* (arbitrio); *freie Willkür* (libre arbitrio), *Wille* (voluntad) y *Freiheit* (libertad).

[23] Esta distinción entre facultad inferior de desear y facultad superior de desear se remonta hasta la escolástica clásica y probablemente llegó a Kant a través de los wolffianos. En efecto, la escolástica clásica distinguía el deseo sensible (*appetitus sensibilis*) y el deseo racional (*appetitus rationalis*). Sin embargo, para Kant, cuando el fin es la satisfacción o realización de un deseo, poco importa que éste interese a los sentidos o al intelecto. Se tendrá una facultad superior de desear sólo si el ser humano es capaz de tener interés en la realización del deber en cuanto tal, pues

sólo en este caso el móvil originario de dicho interés no estará condicionado por la sensibilidad.

[24] *Koalitionssystem,* con este término Kant manifiesta su rechazo hacia las múltiples posiciones eclécticas de la "filosofía popular" de su tiempo, tan preocupada por agradar al público brindándole escritos fáciles y ligeros en los que éste encontrara lo que quería leer. En particular, la Academia de Ciencias de Berlín se esforzaba en aquel tiempo en conciliar puntos de vista diversos en un solo sistema y en ese sentido puede decirse que fue promotora de la "filosofía popular" de la Ilustración.

[25] La locución "in allen Sätteln gerecht sein", que se puede traducir literalmente como "ser hombre de todas las sillas", evoca la pretensión de mostrarse conocedor y apto en todo, capaz de tratar cualquier asunto sin desconcertarse nunca. Con dicha locución Kant se refiere nuevamente a la "filosofía popular" que tanta demanda tenía en esa época.

[26] No obstante que el objeto de la voluntad, es decir el objeto querido, no puede faltar, algunas veces constituye la razón por la que se quiere y otras veces el objeto es querido en virtud de un fundamento distinto, a saber, el principio de universalidad de la ley moral. En este caso se actúa por deber.

[27] Notemos que lo que se puede universalizar es la máxima y no la conducta.

[28] Kant usa el término *trascendental* para referirse a los fundamentos de la posibilidad de la experiencia o condiciones que hacen posible la experiencia. En este fragmento *trascendental* se contrapone a *empírico*, es decir, "lo procedente de o perteneciente a la experiencia".

[29] En efecto, cualquier tipo de necesidad presupone independencia de la experiencia; ya sea que se trate de la necesidad de saber que una cosa ha de ocurrir de cierto modo o bien de aquella otra necesidad que tenemos de comportarnos de cierta manera (necesidad práctica). El primer tipo de necesidad no puede fundarse sobre la pasividad de la sensibilidad que sabe que una cosa ocurre de cierta manera pero no que debe ocurrir así; en efec-

to, percibir que x es P no significa lo mismo que pensar que x sea P. El segundo no puede fundarse sobre la inclinación, la cual no proporciona reglas universales, sino sólo sobre la libertad del querer.

30 En efecto, con la tercera antinomia de la "Dialéctica" de la razón pura se demostró que en la búsqueda de una causa primera, la razón cae en contradicción tanto si admite una causa primera cuanto si admite que toda causa remite a una causa precedente.

31 En resumen: ante una inclinación siempre puede encontrarse otra más fuerte que avasalle la primera. La ley del deber, en cambio, ni siquiera se confronta con las inclinaciones.

32 Kant llama *Faktum* al hecho de la razón práctica que constituye la conciencia de la ley moral para que no se confunda con los hechos empíricos, a los cuales designa como *Tatsachen* y que tienen una validez psicológica. Aplicar el concepto de *Faktum* a la ley moral implica que su presencia en nosotros no nos remite a ningún fundamento de determinación ulterior. En cambio, un "hecho de la conciencia" (*Tatsache des Bewußtseins*) sería un hecho empírico determinado por otro hecho igualmente empírico. Así pues, Kant distingue entre "conciencia psicológica" (*Bewußtseins*) y "conciencia moral" (*Gewissen*). La ley moral, como condición formal de la posibilidad de determinar *a priori* la voluntad, independientemente de la sensibilidad, es un hecho de la razón práctica. Otros hechos no empíricos o datos *a priori*, como a veces los llama Kant, son las condiciones formales o condiciones de posibilidad de la sensibilidad (espacio y tiempo) y del pensamiento (categorías). *Vid. Prolegómenos,* Ak. Ausg., IV, 274, donde se señalan como "hechos incontestables" las proposiciones científicas de la matemática y de la física pura, y la *Crítica del juicio,* Ak. Ausg., V, 467-468, donde encontramos una teoría de la *res facti* (*Tatsache*).

33 Esta proposición es práctica puesto que es un fundamento de determinación de la voluntad y es sintética *a priori* porque traduce el hecho de la razón práctica en términos cognoscitivos conceptuales; veremos más ade-

lante que el sentimiento de respeto traducirá este hecho en términos cognoscitivos sensibles.

[34] Kant usa la expresión "intuición intelectual" para referirse a la facultad de conocer el objeto por la cual dicho objeto es puesto en la existencia mediante el acto mismo de conocerlo. De dicha facultad puede pensarse (no conocerse) que sólo pertenece a Dios. Nuestro intelecto, en cambio, no tiene una referencia inmediata al objeto, es decir, no es intuitivo; sólo puede pensar el objeto mediante los datos sensibles.

[35] Kant hace referencia a una *Sátira* de Juvenal (VI, 223), cuyo texto dice exactamente: "Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas", el cual podría traducirse como "así lo quiero, así lo ordeno". Con este verso Kant nos remite a un mandato incondicionado y no a una imposición arbitraria de la voluntad, como lo sugiere el texto originario.

[36] Con el término *Allergnugsamst* Kant designa la autosuficiencia absoluta propia de la inteligencia infinita de la divinidad. *Vid.* también la obra *Único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios*, parte II, consideración 8, Ak. Ausg., II, 151-154.

[37] Traducimos *Urbild* como "prototipo" teniendo en cuenta la segunda sección del tercer capítulo de la "Dialéctica trascendental" titulado "El ideal trascendental", Ak. Ausg., A571, B599-A583, B611, y más específicamente el pasaje A578, B606 en donde el ideal trascendental está definido como "prototipo trascendental".

[38] Así pues, la ley moral determina una materia de la voluntad (es decir, un objeto que debe quererse); como se verá en el capítulo II de la "Dialéctica de la razón pura práctica", esto no significa que la ley moral tenga validez debido a que tal objeto sea bueno en sí. Por otra parte, veremos un poco más adelante (al inicio de <61>) que ciertos objetos del querer están excluidos de la forma misma de la ley.

[39] El amor, entendido en el sentido latino de *caritas* o amor de benevolencia, está lejos de ser un sentimiento patológico en el sentido kantiano del término, *i.e.*, condicionado por la pasividad de la sensación, antes bien, es un

mandato de la ley moral misma; al respecto puede verse la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección I, Ak. Ausg., IV, 399. Así pues, el sentir que puede acompañar al amor así entendido no menoscaba ni empaña la pureza del móvil moral, que no es otro que el respeto a la ley.

40 En efecto, no es el hecho de que los otros desean ser felices la razón por la cual yo debo promover la felicidad de ellos; ciertamente debo tener en cuenta ese deseo, pero sólo para dar a mi máxima una forma compatible con la universalidad. En contraste con lo afirmado por William James, para Kant dicho deseo, en cuanto mero evento natural, no forzosamente ha de ser satisfecho.

41 Se refiere, claro está, al conocimiento del mundo social, de sus mandatos y prohibiciones a partir de las oportunidades que ofrece para la realización de la felicidad personal.

42 Por ello podríamos decir que la fórmula que resume esta afirmación kantiana es la muy conocida de "debes, luego puedes".

43 El juego exige un comportamiento formalizado, carente de utilidad y sujeto a reglas y por ello puede servir como un ejemplo excelente del carácter puramente formal del principio de universalidad. En efecto, en todo juego se puede y es digno de aplauso intentar engañar al oponente aplicando las reglas del juego ya que el adversario, por su parte, puede hacer lo mismo. Por el contrario, el que hace trampa no sólo viola las reglas del juego sino que destruye el fundamento mismo por el cual es posible jugar. De manera semejante, la violación del deber moral destruye precisamente la posibilidad de establecer relaciones libres bajo leyes.

44 Kant distingue entre lo malo moral y lo malo en general, para marcar esta diferencia usa el término *Böse* al designar lo malo en sentido moral, es decir, lo que es moralmente condenable; en cambio, los perjuicios infligidos a nuestro bienestar o comodidad, es decir lo malo en general, lo designa con el término *Übel*. Además Kant está apartándose de la tesis, sostenida por Thomas Hobbes (1588-1679) y más tarde por Samuel Pufendorf (1632-

1694), según la cual la moralidad tiene autoridad sobre nosotros sólo si puede castigarnos. Según dicha tesis, las reglas éticas son normativas, *i.e.*, nos hacen exigencias, nos ordenan, sólo si proceden de una autoridad capaz de sancionarnos. Para ambos pensadores la autoridad del soberano radica por completo en su capacidad de castigarnos. Estamos obligados a hacer algo si y sólo si el soberano puede castigarnos pues *autoridad* no significa nada más que ejercicio exitoso del poder y *obediencia* es sinónimo de *sometimiento*.

[45] Más adelante este sentimiento será descrito como el sentimiento de respeto que la ley inspira. Kant también identificará el sentimiento moral con la complacencia desinteresada que experimenta el ser humano virtuoso en la observancia de la ley.

[46] Francis Hutcheson (1694-1747) fue profesor en la Universidad de Glasgow. Sus obras fueron traducidas al alemán; la primera de estas traducciones fue *A System of Moral Philosophy*, traducida por Lessing en 1756 bajo el título de *Sittenlehre der Vernunft*. Se sabe que Kant tenía en su biblioteca dos traducciones de Hutcheson: *Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, traducida por J. H. Merck como *Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwo Abhandlungen*, Francfort y Leipzig, 1762, y *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustration on the Moral Sense*, traducida en 1760 bajo el título *Abhandlungen über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralische Gefühl insbesonderheit*. Es precisamente a esta última obra a la que Kant se refiere en la tabla anterior. E. L. Borowski, el primer biógrafo de Kant, recuerda en su *Relato de la vida y carácter de Kant* el cuidado con el que Kant había estudiado la moral de Hutcheson y cómo en los años en que él había sido su alumno, Hutcheson y Hume tenían para Kant un valor extraordinario: "In den Jahren, da ich zu seinen Schülern gehörte, waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tiefen, philosophischen

Untersuchungen ausnehmend wert". Es conspicua la influencia de Hutcheson sobre Kant en sus escritos anteriores a 1770.

Bernard de Mandeville (1670-1733), médico y hombre de letras inglés de origen francés, se trasladó a Inglaterra y se hizo famoso a raíz de la publicación, en 1714, de su obra *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits,* la cual no estaba traducida al alemán en tiempos de Kant, pero circulaba en toda Europa traducida al francés. En esta obra Mandeville mostraba que cuando cada quien busca sus fines egoístas de propio beneficio, automáticamente se desarrolla una sociedad activa, próspera y bien organizada. Oponiéndose claramente a Shaftesbury, Mandeville sostiene que basta un proceso mecánico para conciliar al individuo y la sociedad. Hacia 1726 había aparecido en lengua alemana otra obra de Mandeville: *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness.*

Christian August Crusius (1715-1775), teólogo y filósofo, enseñó teología en Leipzig. Tal y como estaba prescrito en aquel entonces, Kant dio clases tomando como texto básico algunas de las obras de Crusius. Siguiendo a Leibniz, Crusius se opuso a Wolff. Su interpretación de la teoría leibniziana de la armonía preestablecida fue rechazada por Kant (*vid.* "Respuesta a Eberhard", Ak. Ausg., VIII, 248). En la tabla anterior Kant hace alusión a *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* Leipzig, 1745, específicamente § 283, 284 y 286.

[47] En la tercera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

[48] En la *Crítica de la razón pura* la deducción trascendental de las categorías era la justificación del derecho a usar los conceptos puros del entendimiento para conocer un objeto que no había sido producido por el intelecto mismo sino que había sido recibido en la sensibilidad. Cuando Kant habla de *deducción* se refiere a este significado jurídico de justificación (*quid juris*) y no al sentido lógico de derivar una conclusión. En cuanto a la validez objetiva práctica de la ley moral, la deducción, o solución de la cuestión de

derecho, ni es posible ni es necesaria puesto que la ley moral se da como un "hecho"; antes bien, la ley moral sirve para deducir, en el sentido de justificar, la libertad.

[49] La ley moral tiene su fundamento fuera de la experiencia pero ordena obrar en el mundo de la experiencia. Así pues, gracias a la ley moral el ser humano se convierte en la cópula o elemento de conjunción entre lo sensible y lo inteligible, entre el dominio de las leyes físicas y el de la libertad, entre el mundo y Dios, entendidos, respectivamente, como el reino de la absoluta necesidad natural y el reino de la absoluta espontaneidad.

[50] Los únicos enlaces que podemos percibir en la experiencia son, según Hume, los de continuidad, sucesión y semejanza. Las conexiones entre cosas diversas sólo son necesidades subjetivas.

[51] *Zeitverhältnisse*, *vid.* la "Primera analogía de la experiencia", Ak. Ausg., A176, B 218, y ss., especialmente A182, B225-A189, B232.

[52] Para Kant las facultades cognoscitivas son dos: la receptividad propia de la *sensibilidad* y el pensamiento espontáneo propio del *intelecto*. Este último se especifica de dos maneras: puede aplicarse a objetos dados (intelecto en sentido estricto) o bien puede proceder puramente *a priori* (razón). Además de regular el uso cognoscitivo del intelecto, la razón tiene la función de determinar *a priori* la facultad de desear.

[53] Este objeto es el fin que la ley moral ordena proponerse.

[54] En efecto, podríamos desear lo imposible pero no proponérnoslo.

[55] Podríamos traducir esta fórmula de la siguiente manera: "no deseamos nada si no es en razón de un bien, ni rechazamos nada si no es en razón de un mal". En otras palabras, la voluntad es, en esencia, voluntad de bien.

[56] La lengua española no es menos limitada que el latín; para evitar ambigüedades, ante la carencia de expresiones correspondientes a los cuatro conceptos que Kant usa, aclararé cada uno de ellos: *Gute* y *Böse* significan, respectivamente, "bien" y "mal" en sentido moral, es decir, en sentido objetivo y racional. En cambio, *Wohl* y *Übel* significan "bien" y "mal"

en relación exclusivamente con un sujeto y sus deseos y conveniencias, es decir, en sentido subjetivo y psicológico. Más específicamente, *Wohl* se usa para expresar el estado físico de bienestar; *Weh* significa dolor físico o sufrimiento sentimental; *Übel* es el malestar que acaba con nuestros proyectos utilitarios. Así pues, *Gute* y *Böse* señalan lo que es bueno o malo según la razón, en tanto que *Wohl* y *Weh* señalan lo que es bueno o malo según la sensibilidad, designan un bienestar o un malestar percibido inmediatamente. Por último, el alemán también tiene un adjetivo específico (*schlecht*) para designar algo malo en el sentido de "inadecuado" con relación a un fin.

[57] La voluntad no es la facultad de desear. El deseo se suscita inmediatamente por la representación del objeto. En cambio, la voluntad no se determina inmediatamente por el objeto sino que está mediada por la reflexión.

[58] Kant está citando a Cicerón en las *Quaestiones Tusculanae*, II, 25, 61, donde dice literalmente: "Nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum". En efecto, en los escritos éticos de Cicerón encontramos afinidad con los estoicos.

[59] El *muß* de esta expresión indica una necesidad irrestricta, *i.e.*, es imposible, incluso para un ser inmoral, no captar el bien, en el sentido de *Gutes*, como algo deseable *a priori*.

[60] La primera edición dice *Gesetze*, la segunda dice *Gefühle*. A mi juicio, este último es el término que ha de conservarse.

[61] En la lógica aristotélica *categoría* es el término usado para designar los predicados. En el lenguaje kantiano las doce categorías son los doce modos posibles en que el intelecto piensa (es decir, unifica conceptualmente), el material de la experiencia. Esta actividad unificadora se expresa en juicios que atribuyen un predicado a un sujeto. Estos conceptos puros o categorías o modos de pensar del intelecto nos permiten conocer algo sólo al unificar el material que nos ofrece la sensibilidad. En el caso de la razón práctica las categorías de la libertad expresan únicamente los modos posibles de unificar el contenido de la facultad de desear, *i.e.*, los

deseos. Así como en el uso teórico las categorías permiten unificar la multiplicidad material de la sensibilidad en la unidad del "yo pienso", sin la cual no habría conocimiento del objeto, así también en el uso práctico las categorías permiten unificar la multiplicidad material de los deseos en la unidad del principio del querer.

62 Las categorías de la libertad tienen el cometido de señalar los criterios que guían el obrar en el mundo de la experiencia. Las categorías de la modalidad se refieren a la relación de los objetos en general con el sujeto tanto cognoscente cuanto práctico. En el caso de esta tabla, las categorías de la modalidad señalan la relación entre el comportamiento y el principio moral de la autonomía.

63 Kant se refiere aquí a un problema cognoscitivo importante: ¿cómo puede el intelecto aplicar sus conceptos puros a un objeto sensible que nos es dado, es decir, que no es producido por el entendimiento? La respuesta es el esquematismo trascendental: el esquema (o determinación *a priori* del tiempo) condiciona al objeto pues éste debe asumirlo para convertirse en objeto de conocimiento. Tal solución no puede aplicarse al objeto de la buena voluntad (el bien) porque éste no puede estar condicionado por una forma *a priori* de la sensibilidad. Por el contrario: es bien moral porque no está condicionado por la sensibilidad. Por otra parte, la acción buena ha de ejecutarse precisamente en el mundo sensible. Por lo tanto, el problema de la relación entre sensibilidad y concepto puro debe plantearse de diferente manera.

64 En la primera *Crítica*, el problema del esquematismo era el problema de la subsunción del material sensible particular bajo la forma universal del concepto y el esquema trascendental era la regla para llevar a cabo tal subsunción y el juicio determinante consistía precisamente en ver que el caso particular estuviera puesto bajo el concepto universal. En cambio, en el uso práctico de la razón no tenemos un juicio determinante sino un juicio reflexivo o práctico: se trata de subsumir el caso particular de la acción

bajo una ley universal que carece de un esquema intuitivo porque es la regla misma la que determina inmediatamente la voluntad.

[65] La palabra *tipo* se usa aquí en el sentido de su etimología griega, es decir, como "imagen, modelo, impronta, huella" que nos ofrece una analogía con cierto concepto. En ese sentido, el tipo sustituye al esquema y la "típica" de la facultad de juzgar de la segunda *Crítica* sustituye al esquematismo trascendental de la primera *Crítica.*

[66] Para la consideración de la naturaleza desde un punto de vista formal, *i.e.*, como conformidad a leyes, véase también *Prolegómenos* § 17, Ak. Ausg., IV, 295-296.

[67] Para la diferencia entre *símbolo* y *esquema* véase también *Los progresos de la metafísica en Alemania después de Leibniz y Wolff,* Ak. Ausg., XX, 279-280 y la *Crítica de la facultad de juzgar,* Ak. Ausg., V, A 251, B 254, § 59. Recordemos que esquema es el procedimiento por el que un concepto se representa en la intuición. En contraste, lo propio de una idea, a diferencia del concepto, es precisamente que no puede ser adecuada o exhaustivamente representada en la intuición. Su representación sólo puede consistir en un símbolo, no en un esquema. El misticismo entraña la confusión entre esquema y símbolo pues parte de la creencia ilusoria de la realización perfecta de la idea.

[68] La palabra *Triebfeder* significa "resorte, muelle, motor, cuerda"; en un sentido figurado es el impulso que dispara o pone en movimiento algo; es el motor o móvil de una acción. Como veremos, Kant usa la palabra *Triebfeder* para designar el sentimiento o emoción subjetivo que desata la acción. Considero que las palabras españolas que más se acercan a este sentido de sentimiento que mueve a obrar son *móvil*, *motivo* e *incentivo.*

[69] En sentido estricto no es posible "sentir" una ley puesto que ésta existe sólo para la razón y la razón no siente ya que, por definición, carece de pasividad. Lo que se siente es el efecto negativo de la ley sobre el sentimiento. Sin embargo, tal efecto de la ley también es sentido como positivo

en cuanto quita del camino un impedimento y permite una positiva acción de la causalidad.

[70] En la "Analítica de lo sublime" de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant reanuda su examen crítico del sentimiento de lo sublime. En dicha obra Kant afirma que lo sublime humilla nuestro ser físico, que se siente empequeñecido, pero al mismo tiempo exalta nuestro ser moral que se hace partícipe de una realidad superior a la realidad física.

[71] Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), secretario perpetuo de la *Académie des Sciences* y escritor satírico, popularizó la doctrina astronómica de Copérnico y defendió y divulgó la filosofía cartesiana, en especial su física y astronomía. También expuso para el gran público la doctrina de Galileo. Es autor de célebres aforismos y epigramas. Entre sus numerosas obras destacan *Dialogues des morts* (1683) y *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686).

[72] En efecto, no se puede ejercer una coerción para obtener un acto espontáneo.

[73] "Fanatismo religioso" o "exaltación religiosa" (*Religionsschwärmerei)* es, a los ojos de Kant, toda doctrina religiosa que busca dar al ser humano una norma de conducta que no se limita a la ley moral del deber. Si atendemos a lo señalado por Kant en la nota de la página [128]<230> de esta obra, no puede hacerse tal acusación a la doctrina cristiana si se le considera como religión natural, es decir, como religión reducida a los límites de la mera razón.

[74] Una de las características de la Ilustración fue su lucha contra la ignorancia, la superstición, el fanatismo y los prejuicios. De ahí que la "polémica contra el fanatismo" (en aquel entonces llamado "entusiasmo") haya estado muy difundida durante el siglo XVIII. El fanatismo moral exaltaba las acciones heroicas y sublimes. Como vemos, Kant se aparta del fanatismo moral con su concepción del deber.

[75] Es claro que Kant está apartándose de la posición estoica que consideraba que la virtud consiste en la aceptación del destino y que en esto radica la felicidad.

[76] En el "Estudio preliminar" a esta obra hemos visto que este procedimiento analítico fue el que Kant siguió en los *Prolegómenos* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En cambio, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica* siguió un método sintético.

[77] La diferencia entre "meros conceptos" y la "construcción de ellos" es la diferencia entre la filosofía trascendental y las ciencias. La construcción de conceptos requiere un material múltiple procedente de las formas de la intuición (espacio y tiempo), material que el entendimiento determina mediante sus conceptos para hacer posible el objeto. La filosofía trascendental, en cambio, no se ocupa de los objetos sino más bien de nuestro modo de conocerlos.

[78] En las *Lecciones de lógica*, Ak. Ausg., IX, cap. III, § 48-50, Kant distingue tres tipos distintos de oposición entre las proposiciones: contradictorias, contrarias y subcontrarias. Este tema será de especial importancia al tratar las antinomias en la dialéctica de esta obra, a lo cual nos hemos referido en el "Estudio preliminar".

[79] Kant se refiere a la *Teodicea*, §52, e 403.

[80] Se trata de Joseph Priestley (1733-1804), químico, teólogo y filósofo inglés. Desde el punto de vista filosófico defendió el principio de la libertad civil y religiosa en dos de sus obras: *Essay on the First Principles of Government and on the Nature of Political, Civil and Religious Liberty* (1769) y *Letters to Burke* (1791). Priestley desarrolló el asociacionismo de Hartley y sostuvo un monismo materialista y determinista como fundamento de la creencia en la divinidad; también consideró que los fenómenos mentales están fundados sobre procesos fisiológicos completamente determinados. Kant se refiere a este aspecto de su filosofía, expuesto en *The Doctrine of Philosophical Necessity* (1777). Por otra parte, es curioso que Kant no se refiera a Spinoza, quien también condena el arrepentimiento y el remordimiento con razones semejantes, véase por ejemplo, *Ética*, IV, prop. XLII.

[81] Jacques de Vaucanson (1709-1782), mecánico francés, construyó varios autómatas (el flautista, los patos que nadaban, etc.) que le valieron tal popularidad que el cardenal Fleury le encomendó la inspección de las manufacturas de seda, ramo en el cual Vaucanson inventó un telar perfeccionado y diversos utensilios. Desde 1746 perteneció a la Académie des Sciences. Los autómatas de Vaucanson se expusieron por primera vez en París en 1738 y fueron frecuentemente utilizados por los materialistas franceses para apoyar sus hipótesis mecanicistas (*vid.*, por ejemplo, La Mettrie, *L' Homme machine*, Leyde, 1748, pp. 92 y ss.: "s'il a fallu plus d'art à Vaucanson por faire son fluteur..." *Vid.* también: Friedrich Lange, *Geschichte des Materialismus*, Leipzig, 1866, vol. I, p. 356).

[82] Moses Mendelssohn (1729-1786) es considerado como el filósofo popular de la Ilustración alemana; en 1785 publicó *Morgenstunden oder über das Dasein Gottes*. En relación con la concepción de Mendelssohn sobre el espacio y el tiempo, véase en especial el cap. XI de esta obra a la cual Kant está haciendo referencia.

[83] Para la distinción entre categorías matemáticas y dinámicas, *vid.* también la *Crítica de la razón pura*, Ak. Ausg., A 160-B 200.

[84] El término *Koalitionsversuche* es el correspondiente al término *Koalitionssystem* del § 3, observación I de la "Analítica" de esta *Crítica*, [24]<44>. *Vid.* también la nota 24 *supra*.

[85] Es decir, no fundada en la sensibilidad. Se experimenta satisfacción moral en cuanto la propia voluntad está determinada por la pura ley moral.

[86] Kant emplea aquí una comparación tomada de la orfebrería en la que se conoce como "hoja de realce" a la que se coloca debajo de una gema falsa para darle relieve; así, al realzar los falsos móviles morales se oculta el móvil genuino, la ley moral. La metáfora de Kant también podría entenderse en el sentido que le da Roberto Rodríguez Aramayo en su reciente traducción de esta obra refiriéndose al falso relieve y al repujado.

[87] En el sentido de que la libertad impide que las inclinaciones nos determinen, pero no impide que nos afecten.

[88] La gloria de Dios es la manifestación sensible de la acción de Dios en sus criaturas; así, el mundo ha sido creado para gloria de Dios. Sin embargo, en esta existencia temporal, la manifestación de Dios es siempre indirecta, "como en un espejo", y siempre sujeta a nuestra capacidad finita de percibirla.

[89] Recordemos que en las antinomias matemáticas tesis y antítesis pueden ser falsas y que en las antinomias dinámicas tesis y antítesis pueden ser verdaderas. Así, en la tercera antinomia tanto la tesis cuanto la antítesis son verdaderas, pero cada una en su esfera. La tesis es verdadera pues según las leyes naturales la causalidad no es la única de la que pueden deducirse los fenómenos del mundo en su totalidad, de modo que la naturaleza no contradice una causalidad libre. En efecto, nuestra propia conducta en las situaciones morales se desarrolla según la idea de libertad; es decir, pensamos que podemos actuar de diferentes maneras y que por esa razón debemos aceptar la responsabilidad de lo que escojamos hacer. Por su parte, la antítesis es verdadera pues todo lo que ocurre en el mundo sensible de los fenómenos está determinado por sucesos anteriores; todo acaece según leyes puramente físicas, de modo que siempre existe una ley en base a la cual se pueda decir que, dadas ciertas condiciones previas, lo que ha ocurrido es lo único que podía haber ocurrido.

[90] Otro lugar importante en donde Kant aborda este mismo tema de la imposibilidad de conocer la existencia mediante meros conceptos está en la *Crítica de la razón pura,* A 592, B 620-A 602, B 630, en donde Kant sostiene que la prueba ontológica es imposible.

[91] Si podría parecer que la conclusión de la crítica de la razón especulativa limitaba el destino del hombre al mundo sensible y natural, Kant nos hace ver que es menester pasar de éste y fundar el destino sobrenatural del hombre sobre sólidas bases. *Vid.* también *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., IV, 405.

[92] En octubre de 1786 Kant publicó en el *Berlinische Monatsschrift* un trabajo titulado *Was heißt: sich im Denken orientiren?* (*¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*) en el cual hacía alusión al agudo Thomas Wizenmann como participante en el debate entre Mendelssohn y Jacobi en torno al spinozismo de Lessing. Wizenmann respondió al escrito kantiano con un trabajo publicado en el *Deutsches Museum* de febrero del año siguiente, pp. 116-156, intitulado *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacob'scher und Mendelssohn'scher Philosophie;* ésta es la obra de Wizenmann a la cual Kant está haciendo referencia en la nota que ahora comento. Thomas Wizenmann, nacido en Ludwigsburg el 2 de noviembre de 1759 y muerto en Mühlheim el 22 de febrero de 1787 a la temprana edad de 27 años, había sido seguidor de Jacobi y había mantenido con él estrechas relaciones de amistad desde 1783. Fue autor de un escrito publicado anónimamente en Leipzig en 1786 intitulado *Die Resultate der Jacob'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen,* que inicialmente fue atribuido a Herder y en el cual Wizenmann apoyó la posición de Jacobi en la polémica que este último había entablado con Mendelssohn y distinguió la posición kantiana de la de los ilustrados de Berlín; esta obra de Wizenmann es a la que Kant se refiere en su escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

[93] En la nota 73 de esta sección nos hemos referido brevemente al fanatismo moral del cual Kant se aparta mediante su concepción del deber. En el fragmento que ahora comento veremos con claridad el rechazo del modelo estoico que desconoce los limites humanos y promueve acciones "supermeritorias" y perfecciones inasequibles. Para Kant basta la "sumisión del corazón al deber", la observancia de los deberes comunes y corrientes por más que parezcan pequeños e insignificantes.

[94] Kant está citando al poeta latino Juvenal, *Sátiras,* III, VIII, vv. 79-84, que se podría traducir así: "Sé buen soldado, tutor fiel, árbitro íntegro. Si te

llaman de testigo en un asunto dudoso, aunque Falaris te ordene ser falso y cometer perjurio en presencia de su toro ardiente, considera siempre que es suma injusticia preferir la vida al honor y por amor a la vida perder precisamente lo que la hace digna de ser vivida". Kant apreciaba mucho este texto de Juvenal y lo cita también en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Ak. Ausg., VI, 49 y en la *Metafísica de las costumbres*, "Doctrina del derecho", Ak. Ausg., VI, 334. Falaris, *exemplum* de crueldad, reinó en Agrigento (Sicilia) hacia 571 a.C. Se cuenta que mandó a hacer al artista Perilao un toro de bronce hueco, en él se introducía a un condenado para luego encender fuego debajo. Perilao, importunando a Falaris para recibir su salario, fue el primero en recibir la muerte de esta manera. Falaris mismo murió de igual manera dieciséis años después, cuando el pueblo se rebeló y lo hizo perecer. Posiblemente Kant supo estos detalles mediante una obra bastante difundida en su época: el *Grand dictionnaire historique* de Moreri, cuya 18ª y última edición apareció hacia 1740 (*vid.* tomo VII, p. 160). Sobre la predilección de Kant hacia el texto de Juvenal, *vid.* la biografía de Ehregott Andreas Christoph Wasianski en F. Gross (dir.) *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Darmstadt, 1968. Una edición anterior de esta obra apareció en 1912 en Berlín. Si nos remontamos hasta su origen, estas tres biografías vieron la luz en 1804, a la muerte de Kant, y fueron editadas por Nicolovius bajo el título genérico de *Über Immanuel Kant.* Los tres biógrafos habían conocido a Kant personalmente y fueron sus alumnos y/o amigos y las tres biografías son consideradas como fuentes fidedignas para la vida personal del filósofo.

95 Kant está distinguiendo entre los deberes perfectos o precisos y los deberes imperfectos o imprecisos; al respecto puede verse también la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 397 y ss., 421 y ss., 429 y ss.

96 Kant está citando nuevamente un texto de Juvenal, *Sátiras* I, I, 74, en el cual el poeta latino se refiere a la probidad; el fragmento podría traducirse

así: "[la honestidad] es admirada pero sufre de frío". En efecto, a la virtud al igual que a la belleza, se le admira pero también se le esquiva, pues reclama esfuerzo. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, § 59, 351 y ss. Kant se referirá a la belleza como símbolo de la moralidad.

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Absicht	task purpose	fine finalità	but	em vista disso	intención propósito propósito
Achtung	respect respect	rispetto rispetto	respect	respeito	respeto respeto respeto
affizieren	affecting affecting	affettive influenti	affectantes	afectantes	afectivas afectivas afectar, influir
allgemein	universality universality	universalità universalità	universalité	universalidade	universalidad universalidad universal (-idad)
Allmacht	all-powerful omnipotence	onnipotenza onnipotenza	toute-puissance	omnipotência	omnipotencia omnipotencia omnipotencia
angenehm	agreeable agreeable	piacevole piacevole	agréable	agradável	agradable agradable agradable
Anlage	capacities predispositions	indizio disposizioni	dispositions	disposições	disposición predisposición predisposición
annehmen	assume assume	ammettere ammettere	admettre	admitir	admitir admitir admitir

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Annehmlichkeit	agreeableness agreeableness	diletto gradevole	agrément	agrado	agrado agradable agrado
Anschauung	intuition intuition	intuizione intuizione	intuition	intuição	intuición intuición intuición
Auflösung	answer solution	soluzione soluzione	solution	solução	solución resultado solución
Bedürfnis	need need	bisogno esigenza	besoin	carência	exigencia exigencia necesidad (subjetiva)
Befriedigung	satisfying satisfaction	soddisfazione soddisfazione	satisfaction	satisfação	satisfacción satisfacer satisfacción
begehren	desire desire	desiderio desiderare	désir	apetência	apetito deseo desear
Begehren, *Begehrung,* *Begierde*	desire desire	desiderare desiderare	désirer	apetição	apetito deseo deseo
Beifall	praiseworthy approval	approvazione approvazione	approbation	aprovação	respeto aprobación aprobación

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Beistimmung	assent assent	consenso assenso	adhésion	aquiescência	aquiescencia asentimiento asentimiento
Beschaffenheit	characteristic constitution	natura natura	nature	natureza	constitución índole cualidad
Bestimmungsgrund	determining ground determining ground	motivo determinante fondamento della determinazione	principe déterminant	fundamento determinante	motivo de determinación fundamento determinante fundamento determinante
beurteilen	judge estimate	giudicare giudicare	juger	ajuizar	juzgar juzgar juzgar
Beurteilung	decision appraising	giudicare giudizio	juger	ajuizamento	juicio dictamen enjuiciamiento
bewirken	effected produce	produrre produrre	produire	produzir	producir producir producir (un efecto)
Bewunderung	admiration admiration	ammirazione ammirazione	admiration	admiração	admiración admiración admiración
bewusst sein, sich	consciousness be aware	coscienza coscienza	avoir conscience	consciência	tener conciencia cobrar conciencia tomar conciencia

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
darstellen	publicly publicly	sporgere pubblico esame	exposer	apresentar	exponer público examen exhibir
Darstellung	thought of represented	rappresentazione presentare	présentation	apresentação	exposición presentación exhibición
Dasein	actual presence existence	esistenza esistenza	existence	existência	existencia presencia existencia
Demut	humility humility	umiltà umiltà	humilité	humildade	humildad humildad humildad
Eigenschaft	property property	proprietà proprietà	propriété	propriedade	propiedad atributo propiedad
Einbildungskraft	imagination imagination	immaginazione immaginazione	imagination	imaginação	imaginación imaginación imaginación
Einsicht	insight insight	perspicacia conoscere	lumières	perspiciência	penetración perspicacia comprensión
Einteilung	classification classification	divisione classificazione	division	divisão	división división clasificación

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
erkennen	know cognize	conoscere conoscere	connaître	conher	conocer conocer conocer
Erkenntnis	knowledge cognition	conoscenza conoscenza	connaissance	conhecimento	conocimiento conocimiento conocimiento
erscheinen	appear appear	apparire apparire	paraître	aparecer	aparecer aparecer aparecer
Erscheinung	appearance appearance	fenomeno fenomeno	phénomène	fenômeno	fenómeno fenómeno fenómeno, apariencia
Erweiterung	extension extension	estensione ampliamento	extension	extensão	ampliación ampliación extensión
Fähigkeit	capacity capacity	capacità capacità	capacité	capacidade	capacidad aptitud aptitud
Forderung	demand requirement	esigenza esigenza	prétention	exigência	exigencia exigencia exigencia
Fürwahrhalten	assent assent	consenso credenza	assentiment	assentimento	asentimiento asentimiento tener por verdadero

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Gedanke	thought thought	pensiero pensiero	pensée	pensamentos	pensamiento pensamiento pensamiento
Gefühl	feelings feelings	sentimento sensazione	sentiment	sentimentos	sentimiento sentimiento sentimiento
Gegenstand	object object	oggetto oggetto	objet	objeto	objeto objeto objeto
Geist	spirit spirit	spirito spirito	esprit	espírito	espíritu espíritu espíritu
gemein, *gemeinschaftlich*	common common	volgo comune	commun	turba comun	ordinario muchos común
Gemüth	mind mind	animo animo	âme	ânimo	ánimo ánimo ánimo
Geschicklichkeit	skill skill	abilità abilità	habileté	habilidade	habilidad habilidad destreza
Gesetz	law law	legge legge	loi	leis	ley ley ley

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
gesetzmäßig	accordance with law lawfulness	conformità alla legge conformità alla legge	conformité à la loi	conformidade à lei	conformidad a la ley ajustarse a la ley conforme a leyes
Gesinnung	disposition disposition	intenzione intenzione	intention	disposição	intención intención convicción
Gewalt	power power	potere potere	pouvoir	poder	poder alcance poder
Glaube	faith belief	fede fede	croyance	fé	fe fe fe, creencia
Gottheit	deity deity	divinità divinità	divinité	divindade	divinidad divinidad divinidad
Größe	magnitude magnitude	quantità quantitativo	grandeur	magnitude	magnitud cuantitativo magnitud
Grund	foundation foundation	fondamento fondamento	fondament	base	base base fundamento
Grundsatz	principle principle	principio principio	principe	proposição fundamental	principio principio principio fundamental

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
gut	good good	bene bene	bien	bom	bien bien bien
Gut, das höchste	highest good highest good	sommo bene sommo bene	souverain bien	sumo bem	supremo bien sumo bien bien supremo
Handlung	action action	azione azione	action	ação	acción acción acción
Hindernis	difficulty obstacle	impedimento ostacolo	difficulté	obstáculo	obstáculo obstáculo obstáculo
Lust	pleasure pleasure	piacere piacere	plaisir	prazer	placer placer placer
mannigfaltig	many manifold	diversi molteplice	divers	múltiplo	múltiple diverso múltiple
Mensch	human beings human beings	uomini uomini	homme	homem	hombres seres humanos hombre
Menschheit	humanity human beings	umanità umanità	humanité	humanidade	humanidad humanidad género humano

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Menschlichkeit	humanity humanity	umanità umanità	humanité	humanidade	humanidad humanidad humanidad
Natur	nature nature	natura natura	nature	natureza	naturaleza naturaleza naturaleza
Naturgesetz	law of nature law of nature	legge naturale legge di natura	loi naturelle	lei natural	ley natural ley natural ley natural
Neigung	inclination inclination	inclinazione inclinazione	inclination	inclinação	inclinación inclinación inclinación
Nötigung	constraint necessitation	costringimento coercizione	contrainte	necessitação	compulsión apremio coacción
Notwendigkeit	necessity necessity	necessità necessità	nécessité	necessidade	necesidad necesidad necesidad (objetiva)
Obermacht	mastery mastery	superiorità superiorità	empire	supremacia	supremacía supremacía supremacía
Objekt	object object	oggetto oggetto	objet	objeto	objeto objeto objeto

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Pflicht	duty duty	dovere dovere	devoir	dever	deber deber deber
Prinzip	principle principle	principio principio	principe	princípio	principio principio principio
Pünktlichkeit	meticulous meticulous	esattezza puntualità	ponctualité	exatidão	puntualidad precisión exactitud
Quelle	sources sources	origine fonti	source	fontes	fuente fuente fuente, origen
Recht	right right	giustificare giustificare	droit	direito	derecho derecho derecho
Rechtfertigung	justification justification	giustificazione giustificazione	justification	justificação	justificación justificación justificación
rein	pure pure	pura pura	pure	pura	puro puro puro
Reiz	charm charm	attrattive alletamenti	attrait	atrativo	encanto incentivo atractivo

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Richtigkeit	sufficiently sufficiently	sufficientemente sufficientemente	suffisamment	suficientemente	suficientemente exacto justeza
Satz	thesis assertion	proposizione affermazione	proposition	proposição	proposición tesis proposición
Schein	illusion illusion	apparenza apparenza	apparence	ilusão	ilusión ilusión apariencia
Schluß	inference inference	deduzione conclusione	raisonnement	conclusão	conclusión deducción inferencia
Schwärmerei	mystical enthusiasm enthusiasm	entusiasmo mistico esaltazione mistica	fanatisme	insânia da razão	misticismo fanatismo fanatismo
Seele	mind soul	anima animo	âme	alma	alma alma alma
Sinn	sense sense	senso sensibilità	sens	sentido	sentido sentido sentido
Sinnenwelt	sensuous world world of sense	mondo sensibile mondo sensibile	monde des sens	mundo sensorial	mundo de los sentidos mundo de los sentidos mundo de los sentidos

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
sinnlich	sensuous sensible	sensibile sensibile	sensible	sensível	sensible sensible sensible
Sinnlichkeit	sensibility sensibility	sensibilità sensibilità	sensibilité	sensibilidade	sensibilidad sensibilidad sensibilidad
Sitte	moral moral	costumi costumi	moral	costume	costumbre costumbre costumbre
Sittlichkeit	morality morality	moralità moralità	moralité	moralidade	moralidad moralidad moralidad
Sophisterei	sophistry sophistry	sofisma sofisticheria	sophisme	sofisma	sofisma sofisma sofisma
Stärke	strength strength	fortezza forza	force	fortaleza	fortaleza fortaleza fuerza
Tauglichkeit	competency fitness	attitudine attitudine	aptitude	aptidão	aptitud aptitud aptitud
transcendent	transcendent transcendent	trascendente trascendente	transcendant	transcendente	trascendente trascendente trascendente

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Triebfeder	incentive incentive	movente movente	mobile	motivo	motor móvil móvil
Übel	harm harm	male male fisico	mal	mal	mal malo mal
Übergang	transition transition	passaggio passaggio	passage	passagem	tránsito tránsito transición
überschwenglich	transcendent transcendent	trascendente trascendente	transcendant	infinito	trascendente trascendente exaltado
übersinnlich	supersensuous supersensible	soprasensibile sovrasensibile	suprasensible	supra-sensível	suprasensible suprasensible suprasensible
Unlust	displeasure displeasure	dispiacere dispiacere	peine	desprazer	dolor displacer displacer
Urbild	model model	prototipo modello	prototype	arquétipo	modelo arquetipo prototipo
Urteil	judgment judgment	giudizio giudizio	jugement	juízio	juicio juicio juicio

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Urteilskraft	judgment judgment	giudizio giudizio	faculté de juger	faculdade de julgar	juicio capacidad de juzgar facultad de juzgar
Verbindung	series connection	relazioni nessi	liaison	conexão	enlace enlace enlace
Vergnügen	pleases gratifies	contentezza appagamento	plaisir	deleite	deleite gusto deleite
Vermögen	faculty ability	potere facoltà	pouvoir	faculdade	facultad capacidad facultad
Vernunft	reason reason	ragion ragion	raison	razão	razón razón razón
Vernünftelei	sophism subtle reasoning	sofisticheria escogitazione	vaine ratiocination	vazia racionalização	sutileza sutileza sutileza
vernünftig	rational rational	razionale razionale	raisonnable	racional	racional racional racional
Verstand	understanding understanding	intelletto intelletto	entendement	entendimento	razón entendimiento entendimiento

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	traducción inglesa *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	traducción italiana *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	traducción francesa de Luc Ferry y Heinz Wismann	traducción portuguesa de Valerio Rohden	traducción española *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Verwunderung	surprise surprise	sorprende sorprende	surprise	surpreende	sorprende sorpresa asombro
voraussetzen	presuppose presuppose	presupporre presupporre	présupposer	pressupor	suponer presumir presuponer
Vorstellung	conception representation	rappresentazioni rappresentazioni	représentation	representação	representación representación representación
Wahn	delusion illusion	illusione illusione	illusion	ilusão	ilusión ilusión ilusión
Wesen	being being	essere essere	être	ser	ser ser ser
Willkür	choice choice	libero arbitrio arbitrio	arbitre	arbítrio	albedrío albedrío arbitrio
Wohl	well-being well-being	bene sensibile star bene	bien	bem-estar	bien bien bien, bienestar
Wunsch	wish wish	desiderio desiderio	souhait	desejo	deseo deseo deseo

Tabla de correspondencias de traducción de términos

término de Kant	**traducción inglesa** *1)* de Lewis White Beck *2)* de Mary Gregor	**traducción italiana** *1)* de Francesco Capra *2)* de Vittorio Mathieu	**traducción francesa** de Luc Ferry y Heinz Wismann	**traducción portuguesa** de Valerio Rohden	**traducción española** *1)* de Manuel García Morente *2)* de Roberto Rodríguez A. *3)* de Dulce María Granja
Zergliederung	analysis analysis	analisi analisi	analyse	análise	análisis análisis análisis
Zufriedenheit	satisfaction satisfaction	contentezza soddisfazione	contentement	contentamento	contento contento contentamiento
Zusammenhang	connection connection	connessione connessione	lien	interconexão	conexión conexión conexión
Zwang	constraint constraint	violenza costrizione	contrainte	coerção	coacción coacción coerción
Zweck	end end	fine fine	fin	fin	fin fin fin
Zweckmäßigkeit	design purposiveness	finalità finalità	finalité	conformidade a fins	finalidad finalidad conformidad a fines

Bibliografía

Acton, H. B. *Kant's Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1970.

Allison, H. E. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1995.

________. *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Alquié, F. *Introduction à la lecture critique de la raison practique*, París, Presses Universitaires de France, 1966.

________. *La morale de Kant*, París, Presses Universitaires de France, 1974.

Altmann, A. *Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant*, Berlín, Duncker y Humblot, 1992.

Ameriks, K. *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Atwell, J. F. *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht, Nijhoff, 1986.

Aune, B. *Kant's Theory of Morals*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1979.

Auxter, Thomas. *Kant's Moral Teleology*, Macon, Mercer University Press, 1982.

Baron, M. *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

Baumann-Hölze, R. *Autonomie und Freiheit in der Medizin-Ethik. Immanuel Kant und Karl Barth*, Friburgo, Alber, 1999.

Baumanns, P. *Kants Ethik. Die Grundlehre*, Wurzburg, Konigshansen A. Normann, 2000.

Baumgarten, Hans-Ulrich y Carsten Held. *Systematische Ethik mit Kant*, Friburgo y Munich, Alber, 2001.

Beck, L. W. *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason, 23ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1966.

Beiser, F. *The Fate of Reason*, Cambridge, EUA, Harvard University Press, 1987.

Benton, R. J. *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, La Haya, Nijhoff, 1977.

Bittnner, R. *Moralisches Gebot und Autonom*, Friburgo y Munich, Alber, 1983.

———— y Konrad Cramer (eds.) *Materialien zu Kants* Kritik der praktischen Vernunft, 2ª ed., Francfort, Suhrkamp, 1985.

Böckerstette, H. *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1982.

Cain, M. *The Notion of Supersensible in Kant's Three Critiques*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

Campbell, J. I. G. *Kantian Conceptions of Moral Worth*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Carnois, B. *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París, Seuil, 1973.

Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*, 3ª ed., París, Presses Universitaires de France, 1969.

Ebbinghaus, J. *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Ebeling, H. *Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns*, Friburgo y Munich, Alber, 1982.

Gregor, M. J. *Laws of Freedom. A Study on Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten, Oxford, Blackwell, 1963.

Guevara, D. *Kant's Theory of Moral Motivation*, Boulder, Westier Press, 2000.

Gunkel, A. *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Berna y Stuttgart, Paul Haupt, 1989.

Guyer, P. *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

————. *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Hare, J. E. *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Henrich, D. *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge, EUA, Harvard University Press, 1994.

Herman, B. *The Practice of Moral Judgment*, Londres, Harvard University Press, 1996.

Hill, T. E. Jr. *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

———. *Dignity of Practical Reason in Kant's Ethical Theory*, Nueva York, Ithaca, Princeton University Press, 1992.

Höffe, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, parte I, Albeuve, Castella, 1985.

——— (ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein kooperativer Kommentar*, 3ª ed., Francfort, Klostermann, 2000.

Innerarity Grau, C. *Teoría kantiana de la acción: la fundamentación transcendental de la moralidad*, Pamplona, EUNSA, 1995.

Iribarne, J. V. *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1981 .

Kaffarena, J. G. *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristianidad, 1983.

Kaulbach, F. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1978.

Konig, P. *Autonomie und Autokratie, Über Kants* Metaphysik der Sitten, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1994.

Korsgaard, Ch. M. *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

———. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

———. *Reclaiming the History of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Munzel, G. F. *Kant's Conception of Moral Character. The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, Chicago, Chicago University Press, 1999.

Nelson, L. *Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries*, Gotinga, 1914.

O'Neill, O. *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, Nueva York, Columbia University Press, 1975.

O'Neill, O. *Constructions of Reason. Explorations on Kant's Practical Philosophy*. Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

Rigobello, A. *Kant: Che cosa posso sperare*, Roma, Studium, 1983.

_________ (org.) *Il "regno dei fini" di Kant*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1996.

Ross, W. D. *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Oxford, Oxford University Press, 1954.

Sciacca, F. *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Milán, A. Giuffrè, 2000.

Ternay, H. d'A. de. *Traces bibliques de la loi morale chez Kant*, París, Beauchesne, 1986.

_________. *La liberté kantienne. Un imperative d'exode*, París, Éditions du Cerf, 1992,

Vialatoux, J. *La morale de Kant*, 5ª ed., París, Press Universitaires de France, 1968.

Walker, R. *Kant and Moral Law*, Londres, Routledge, 1998.

Williams, T. C., *The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant's Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

Wood, A. *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Yovel, Y. *Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Papers Presented at the Seventh Jerusalem Philosophy Encounter, December 1986*, Dordrecht, Boston y Londres, Kluwer, 1989.

Tabla cronológica de la vida y la obra de Immanuel Kant

1724, 22 de abril: nacimiento de Immanuel Kant en Königsberg como el cuarto de los nueve hijos del maestro artesano sillero Johann Georg Kant (nacido en 1682) y de su esposa Anna Regina (nacida en 1697)

1732-1740: estudios en el *Collegium Fridericianum*, dirigido por el pastor pietista Franz Albert Schultz (1692-1762), también profesor de teología de la Universidad de Königsberg; estudia los autores clásicos de la lengua latina

1737: muerte de su madre

1740, 24 de septiembre: se inscribe en la Universidad de Königsberg; estudios de matemáticas, ciencias naturales y física bajo la influencia del maestro wolffiano Martin Knutzen (1713-1751); también asiste a las clases de teología de Franz Albert Schultz

muere Guillermo I y sube al trono Federico II el Grande como rey de Prusia

1746: muerte de su padre; concluye sus estudios en la universidad; se sustenta impartiendo clases particulares

1748-1754: tutor privado de diversas familias de los alrededores de Königsberg: Judtschen, Arnsdorf y Rautenburg

1749: escribe su primer libro, *Pensamientos para una verdadera estimación de las fuerzas vivas* [*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*]

1751: muere Martin Knutzen

1754: muere Christian Wolff

escribe dos ensayos: *Si la Tierra ha cambiado su eje durante sus revoluciones* [*Ob die Erde in ihrer Umdrehung... einige Veränderung erlitten habe*] y *Sobre la pregunta si la Tierra envejece*

desde un punto de vista físico [*Die Frage, ob die Erde peralte, physikalisch erwogen*]

1755: escribe *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* [*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*]

12 de junio: obtiene el título de *magister* con la tesis *Sobre el fuego* [*De igne*]

27 de septiembre: obtiene el título de docente libre, *i.e.* la autorización para desempeñarse como docente universitario, con la tesis *Nueva exposición de los primeros principios de la metafísica* [*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*]

1756: de enero a abril escribe tres ensayos sobre el terremoto de Lisboa

8 de abril: concursa, sin éxito, para obtener la plaza de Martin Knutzen

10 de abril: sostiene la defensa pública de su disertación *Monadología física* [*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*]; con la presentación de este trabajo obtiene el cargo de profesor extraordinario de la Universidad de Königsberg

25 de abril: como anuncio de las lecciones que impartirá en el semestre de verano, publica *Nuevas observaciones para la explicación de la teoría de los vientos* [*Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde*]

1757: como anuncio de las lecciones que impartirá, publica *Resumen y anuncio del curso de geografía física con un apéndice sobre los vientos del oeste* [*Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst Anhang...*]

1758, 22 de enero: ocupación de Königsberg por los rusos

como anuncio de sus lecciones del semestre de verano, publica su *Nuevo concepto doctrinal sobre el movimiento y el reposo* [*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*]

diciembre: concursa, sin éxito, para obtener la plaza de Georg David Kypke

1759: como anuncio de sus lecciones de otoño, publica *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo* [*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*]

1760: publica sus *Pensamientos en ocasión de la reciente muerte del señor Johann Friedrich von Funk* [*Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk*]

1761: Martin Lampe, ex soldado del ejército prusiano, comienza a trabajar como criado de Kant (lo hará durante más de 40 años)

1762: durante julio termina la ocupación rusa en Königsberg

Jean-Jacques Rousseau publica *Emilio* y el *Contrato social*

Johann Gottfried Herder (1744-1803) se hace alumno de Kant y frecuenta sus aulas durante dos años

Kant escribe *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* [*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*]

1763: escribe dos obras: *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*] e *Intento por introducir el concepto de magnitudes negativas en filosofía* [*Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*]

1764: Kant rechaza el ofrecimiento para ocupar una cátedra de poesía

publica las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*]

publica, en tres entregas, en el *Diario erudito y político de Königsberg* [*Königsberger Gelehrte und Politische Zeitungen*], el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* [*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*]

Kant recibe, de parte de la Academia de Berlín, el segundo premio por su ensayo *Investigación sobre la distinción de los prin-*

cipios de teología natural y moral [*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*]; el primer premio fue otorgado a Moses Mendelssohn (1729-1786)

Johann Heinrich Lambert publica su *Nuevo Organon*

1765: Kant publica el *Anuncio de la organización de sus lecciones en el semestre de invierno 1765-1766* [*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766*]

empieza la correspondencia con Johann Heinrich Lambert

solicita el empleo de sub-bibliotecario de la Biblioteca Real del castillo de Königsberg

Gottfried Wilhelm Leibniz publica sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*

1766: Kant publica sus *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica* [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*]

comienza la correspondencia con Moses Mendelssohn

abril: obtiene, como su primer empleo público fijo, el puesto de sub-bibliotecario de la Biblioteca Real, el cual conservará hasta mayo de 1772

Moses Mendelssohn publica su obra *Fedón*

1768: publica *Sobre el primer fundamento de la distinción de las regiones del espacio* [*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*]

1769, octubre: recibe la invitación para ser profesor titular en la Universidad de Erlangen; pero como abriga la esperanza de obtener una cátedra en la Universidad de Königsberg, rechaza la invitación en diciembre

1770, enero: la Universidad de Jena lo invita como profesor titular

marzo: concursa para la plaza de profesor de lógica y metafísica en la universidad de su ciudad natal

21 de agosto: defensa pública de la disertación *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*]; mediante la presentación en disputa pública de este trabajo, Kant se convierte en profesor titular regular de la Universidad de Königsberg

1770-1781: década del silencio; origen de la *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*]

1770-1788: Karl Abraham von Zedlitz ocupa el cargo de ministro de educación de Prusia

1771: publicación de la reseña del libro de Pietro Moscati intitulado *De las diferencias corporales esenciales entre la estructura de los animales y de los hombres*

Johann Heinrich Lambert publica su *Arquitectónica*

1772: Kant abandona sus actividades de sub-bibliotecario; expone por primera vez, en carta a Marcus Herz, las líneas fundamentales de su concepción de la *Crítica de la razón pura*

1775: publica, como anuncio de las lecciones que impartirá ese semestre, *Sobre las diversas razas humanas* [*Von den verschiedenen Rassen der Menschen*]

muere Christian August Crusius

1776: publica en el diario *Königsbergische Zeitung* el ensayo *Instituto Filantrópico de Dessau* [*Dessau Philantropinum*]

muere David Hume

durante el semestre de verano Kant ocupa el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1777: publica un nuevo ensayo sobre el Instituto Filantrópico de Dessau

Johannes Nikolaus Tetens publica sus *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo*

muere Johann Heinrich Lambert

1778: rechaza el ofrecimiento como profesor en la Universidad de Halle

mueren Voltaire y Jean-Jacques Rousseau

Gotthold Ephraim Lessing publica *Sobre la educación de la raza humana*

1779-1780: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por segunda ocasión, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1780: se convierte en miembro permanente del senado de la universidad; ocupará este cargo hasta 1804

1781, mayo: publicación de la *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*]

1782-1783: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por tercera ocasión, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1783: publica los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que pueda presentarse como ciencia* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*]

reseña del libro de Schultz *Ensayo de doctrina moral para todo hombre independientemente de las diferencias religiosas*

diciembre: Kant adquiere una casa propia

Moses Mendelssohn publica *Jerusalem*

1784, noviembre: Kant publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* su ensayo *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*]

diciembre: responde a la pregunta planteada por la Academia de Berlín "¿Qué es la Ilustración?" con el ensayo titulado *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*]

muere Denis Diderot

1785: en enero y noviembre publica, en la revista *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena, dos reseñas del libro de Johann Gottfried Herder *Ideas*

en marzo publica, en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo *Sobre los volcanes de la Luna* [*Über die Volkane im Monde*]

en abril publica la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*]

en mayo publica, en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo titulado *Sobre la publicación ilegal de libros* [*Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*]

en noviembre publica, nuevamente en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo titulado *Sobre la definición del concepto de raza humana* [*Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*]

Mendelssohn publica sus *Horas matinales*

1785-1786: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por cuarta ocasión, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

tiene lugar la disputa entre Moses Mendelssohn y Friedrich Heinrich Jacobi conocida como “disputa del panteísmo”

1786, enero: Kant publica en la revista *Berlinische Monatsschrift*, el ensayo titulado *Presunto inicio de la historia humana* [*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*]

en Pascua publica *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* [*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*]

durante el semestre de verano Kant desempeña, por primera vez, el cargo de rector de la universidad

agosto: muere Federico el Grande

reseña del ensayo de Gottlieb Hufeland *El principio del derecho natural* [*Grundsatz des Naturrechts*]

Observaciones sobre el examen de Jacobi a las Horas matinales *de Mendelssohn* [*Bemerkungen zu Jakobis Prüfung der Mendelssohnschen* Morgenstunden]

octubre: publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* el trabajo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* [*Was heißt, sich im Denken orientieren?*]

septiembre: sube al trono Federico Guillermo II; Kant organiza el papel de la universidad en las festividades de ascensión al trono

7 de diciembre: Kant ingresa como miembro externo de la Academia de Ciencias de Berlín

1787: segunda edición de la *Crítica de la razón pura*

1788: aparece publicada a principios de año la *Crítica de la razón práctica* [*Kritik der praktischen Vernunft*]

en enero aparece en la revista *Der Deutsche Merkur* el ensayo *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* [*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*]

semestre de verano: Kant desempeña, por segunda ocasión, el cargo de rector de la universidad

muere Johann Georg Hamann

9 de julio: primer edicto de Federico Guillermo II sobre religión

19 de diciembre: nuevo edicto sobre religión

1789: inicia la Revolución francesa

el escritor ruso Nikolai Karamsin (1766-1826) hace una visita imprevista a Kant, quien le brinda amable acogida durante tres horas

Karl Leonhard Reinhold publica sus obras *Sobre el destino de la filosofía kantiana* y *Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación*

Johann Schulz publica su *Examen de la* Crítica de la razón pura *de Kant*

1790: publicación de la *Crítica de la facultad de juzgar* [*Kritik der Urteilskraft*]

como respuesta a Johann August Eberhard, Kant publica *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura sería inútil respecto de una anterior* [*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*]

como parte de la obra de Ludwig Ernst Borowski intitulada *Cagliostro*, Kant publica el ensayo *Sobre el fanatismo y los remedios contra él* [*Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen*]

Salomon Maimon publica su *Ensayo sobre filosofía trascendental*

1791: en el número correspondiente a septiembre de la revista *Berlinische Monatsschrift*, publica el ensayo *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea* [*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*]

Johann Gottlieb Fichte visita por primera vez a Kant

durante el semestre de verano Kant desempeña, por quinta vez, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1792, 5 de marzo: se da a conocer un nuevo y más estricto edicto de obediencia en costumbres religiosas

abril: Kant publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* el ensayo sobre *El mal radical* [*Von radikalen Bösen*]

14 de junio: se le niega el permiso para publicar en la revista *Berlinische Monatsschrift* el trabajo titulado *De la lucha del principio bueno contra el malo por el dominio del hombre*

Gottlob Ernst Schulze publica su obra intitulada *Enesidemo*

Johann Gottlieb Fichte publica su *Crítica a toda revelación* (considerada por el público, en un primer momento, como obra de Kant)

Francia se constituye como república

1793: en Pascua publica *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*]

en septiembre, en la revista *Berlinische Monatsschrift*, publica el ensayo *Sobre el antiguo dicho: "puede que esto sea correcto en teoría pero no vale en la práctica"* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*]

Jacob Sigismund Beck publica su *Resumen explicativo de los escritos críticos de Kant*

Friedrich Schiller publica su obra intitulada *Sobre la gracia y la dignidad*

Luis XVI es guillotinado

1794: segunda edición de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*
durante la primavera y el verano el rey emprende fuertes acciones restrictivas en materia de religión y culto
en la revista *Berlinische Monatsschrift* correspondiente al mes de mayo, Kant publica su ensayo *Algo de la influencia de la Luna sobre el clima* [*Etwas vom Einfluß des Mondes auf die Witterung*]
en la *Berlinische Monatsschrift* correspondiente al mes de junio publica *El fin de todas las cosas* [*Das Ende aller Dinge*]
en julio es nombrado miembro de la Academia Imperial Rusa de Ciencias de San Petersburgo
1 de octubre: Kant es amonestado por el rey
12 de octubre: Kant responde la carta del rey
Johann Gottlieb Fichte publica su *Doctrina de la ciencia*
se promulga en Prusia una nueva Ley General
Robespierre es guillotinado

1794-1795: durante el semestre de invierno Kant desempeña, por sexta vez, el cargo de decano de la Facultad de Filosofía

1795: publica *Para la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*]
Friedrich Schiller publica sus *Cartas para la educación estética del hombre* y *Sobre la poesía ingenua y sentimental*
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling publica *El yo como principio de la filosofía*
inicia la correspondencia con Friedrich Schiller

1796: se publica la segunda edición de *Para la paz perpetua*
en la publicación correspondiente al mes de mayo de la revista *Berlinische Monatsschrift* publica el ensayo *Sobre un tono elegante surgido recientemente en filosofía* [*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*]
julio: Kant abandona la actividad docente; imparte su última clase el 23 de julio

octubre: publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* el ensayo *Solución a una disputa matemática* [*Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits*]

diciembre: publica en la revista *Berlinische Monatsschrift* el ensayo *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía* [*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*]

1797: publicación de *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*] con sus dos partes: *Primeros principios metafísicos de la doctrina del derecho* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*] y *Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud* [*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*]

el 14 de junio los estudiantes de Königsberg organizan un homenaje por los cincuenta años de Kant como escritor

en la revista *Berliner Blätter* publica el ensayo *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía* [*Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*]

10 de noviembre: muere Federico Guillermo II; Federico Guillermo III se convierte en rey

1798: se publica *El conflicto de las facultades* [*Der Streit der Fakultäten*]

publicación de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*]

Kant ingresa como miembro de la Academia de Ciencias, Literatura y Arte de Siena

1799: en agosto publica en la revista *Allgemeine Literatur Zeitung* la *Declaración abierta acerca de la* Doctrina de la ciencia *de Fichte* [*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*]

1800: gran debilitamiento físico; su antiguo alumno y pastor Ehregott Andreas Christoph Wasianski asume sus cuidados; algunos otros alumnos comienzan a organizar la publicación de sus lecciones;

en septiembre Gottlieb Benjamin Jäsche edita las lecciones de *Lógica* [*Logik*] de Kant

1802: Friedrich Theodor Rink edita las lecciones de *Geografía física* [*Physische Geographie*]

1803: Friedrich Theodor Rink edita las lecciones de *Pedagogía* [*Über Pädagogik*]

9 de abril: última carta de Kant

octubre: primer agravamiento de su estado de salud

muere Johann Gottfried Herder

1804, 12 de febrero, 11 horas: muere Kant

28 de febrero: Kant es sepultado

23 de abril: honras fúnebres en la universidad

mayo: Friedrich Theodor Rink edita el ensayo premiado *¿Cúales son los verdaderos progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* [*Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*], este ensayo había sido escrito en 1790

Índice analítico

[Las cifras consignadas corresponden a los folios de la edición de la Real Academia que aparecen entre corchetes en los márgenes izquierdo (alemán) y derecho (español) del texto]

Índice

Crítica de la razón práctica,
un volumen de la Biblioteca Immanuel Kant,
se terminó de imprimir en octubre de 2011
en los talleres de
Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V. (IEPSA),
Calzada de San Lorenzo Tezonco 244,
colonia Paraje San Juan,
Iztapalapa, 09830 México, D.F.

En su composición se emplearon tipos de las familias
Bodoni BT, UWR Bodoni T medium y Griego ático II

Para la impresión de los interiores se usó
papel cultural de 75 g
y para los forros cartulina couché de 300 g

Esta edición consta de 3 400 ejemplares

La formación y el cuidado editorial estuvieron a
cargo de JUAN CARLOS RODRÍGUEZ AGUILAR



de tan magno proyecto sólo se cumplirá cabalmente si cuenta con la colaboración directa e indirecta de todas las personas que aprecian el pensamiento kantiano o sienten una genuina curiosidad por él; es decir, si se incorporan a esta iniciativa como estudiosos de los problemas y temas abordados por el gran filósofo de Königsberg o como lectores críticos de las páginas que contienen su filosofía.

Títulos publicados
en la Biblioteca Immanuel Kant:

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime

Crítica de la razón pura

Los progresos de la metafísica

De próxima aparición:

Crítica de la facultad de juzgar

Antropología en sentido pragmático

Esta obra es parte esencial de la más importante y profunda filosofía moral escrita en los tiempos modernos. Los debates sobre si Kant estaba o no en lo correcto en los temas aquí examinados frecuentemente están viciados por la falta elemental de un acuerdo sobre lo que realmente dijo; por ello esta edición procura presentar lo más fielmente posible qué dijo Kant y cómo lo dijo y busca que un amplio público acceda al texto directo ayudándolo a comprender línea por línea lo que se dice en él.

La aguda visión kantiana de las contradicciones de la racionalidad técnico-instrumental y su peligroso predominio unilateral le permitió predecir el desafío más importante de cuantos hoy tenemos planteados: el desafío ético; es decir, el reto de construir un sujeto moral y político que se reconozca a sí mismo -y a los demás- como un fin en sí mismo y no como mero medio, un sujeto que se asuma como miembro de una sociedad abierta, incluyente y plural en la que todos seamos libres e iguales y cuyas acciones otorguen coherencia y sentido al proceso histórico de la evolución humana.

Entre las cuestiones más relevantes de esta obra que resultan especialmente importantes hoy en día se encuentran: la unidad de la razón y las relaciones entre conocer, creer y obrar; las fuentes de la normatividad y su enfoque pragmático y categórico; el significado y el papel de la razón en la vida moral y comunitaria, así como los fundamentos de una ética que promueva un sistema cooperativo factible en el que pueda integrarse todo ser humano.



www.fondodeculturaeconomica.com

